



TEOLOGIA DOGMATICĂ

Manual pentru seminarile teologice



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE



TEOLOGIA DOGMATICĂ

de sanat la Floren!

Pr. prof. dr. ISIDOR TODORAN
Arhid. prof. dr. IOAN ZĂGREAN

TEOLOGIA DOGMATICĂ

manual pentru seminariile teologice

TIPĂRITĂ CU BINECUVINTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE

TEOCTIST

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREȘTI — 1991

PREFAȚĂ

Răspunzînd încredințării Sfintei Patriarhii, dată nouă prin adresa Nr. 2772 din 28 III 1985, am întocmit prezentul manual de Teologie Dogmatică pentru uzul Seminariilor teologice din Patriarhia Română.

Nevoia unui manual de Dogmatică pentru Seminariile teologice s-a simțit de mai multă vreme și aceasta cu atît mai mult, cu cît principala materie de Teologie sistematică era predată în învățămîntul teologic seminarial după manuale apărute cu multe decenii în urmă, de care cu greu dispuneau chiar părinții profesori care predau acest studiu, iar elevii nu aveau la îndemînă nici un manual după care să se orienteze, fiind nevoiți să-și ia notițe după lecțiile profesorilor. La aceasta se mai adăuga faptul că manualele mai vechi, de mult timp epuizate, la unele lecții erau cu totul depășite, deoarece, în ultima vreme, în epoca noastră ecumenistă, au apărut alte orientări în relațiile dintre Bisericele și confesiunile creștine, precum și unele interpretări și reconsiderări ale unor dogme aparținătoare altor Biserici și confesiuni, interpretări și reconsiderări care fac posibilă o apropiere între acestea.

Mai mult, ca urmare a acestei lipse, unii părinți profesori care predau studiul Dogmaticii în Seminarii — deși cu toții respectau programa analitică — își întocmeau lecțiile la un nivel mai aproape de catehism, spre a nu îngreua pe elevi, alții predau lecțiile pe măsura de înțelegere a elevilor, iar alții făceau lecții chiar peste nivelul de per-

cepere a acestora. Ca urmare, cunoștințele celor dinții erau mai reduse în raport cu ale celorlalți, încât, la vremea cuvenită, cu greu puteau face față la examenul de admitere în Institutele Teologice, iar pentru cei din urmă, Dogmatica era o materie foarte dificilă și prea puțin atrăgătoare.

Iată de ce avem convingerea că, prin întocmirea manualului de față, în primul rând venim în ajutorul elevilor, care nu vor mai fi nevoiți să-și ia notițe trunchiate după lecțiile profesorilor, iar în al doilea rând, că el va asigura măcar în parte o predare la același nivel a studiului Dogmaticii de către toți profesorii Seminariilor Teologice, și o pregătire asemănătoare la această materie în toate Seminariile teologice.

Desigur, la întocmirea acestui manual am ținut seama de faptul că elevii noștri seminariști din anul IV și anul V în care se predă studiul Dogmaticii, au depășit vârsta majoratului, iar în privința cunoștințelor de cultură generală au un nivel mai ridicat decât cei de acum 15 sau 20 de ani. Totodată, am mai ținut seama și de faptul că astăzi, în biblioteca fiecărui Seminar teologic se află întreaga colecție a revistelor noastre bisericești, începând cu anul 1948, așa că cel puțin unii dintre elevii din ultimii ani de Seminar, sub îndrumarea profesorilor, familiarizați cu unele probleme de conținut dogmatic, din studiile și articolele apărute în aceste reviste.

Pe de altă parte, la întocmirea acestui manual am ținut seama îndeosebi de ofensiva prozelitismului sectant din ultima vreme; de aceea am acordat unor probleme din mai multe capitole o extensie mai mare și o tratare mai documentată, pentru ca viitorii absolvenți de Seminar, chiar după ce vor ajunge preoți, să aibă la îndemână un material suficient spre a putea contracara învățăturile greșite ale sectelor.

De asemenea, am ținut să dăm o importanță mai mare tratării unor probleme sub aspect interconfesional, pentru ca absolventul de Seminar să-și poată da mai bine seama că Biserica noastră este păstrătoarea fidelă a învățăturii, lăsate de Mântuitorul Hristos, propovăduită de Sfinții Apostoli, definită și apărută de către Sfinții Părinți în Sinoadele ecumenice, față de învățăturile ori inovațiile apărute în decursul timpului în sînul altor Biserici și confesiuni creștine.

În felul acesta, manualul de față a fost întocmit spre a corespunde tuturor acestor necesități, de aceea el se prezintă la un nivel ceva mai ridicat decât pentru nevoile Seminariilor Teologice, pentru ca absolventul de Seminar să-l poată folosi chiar și numai în parte, după ce va ajunge student la Institutul teologic, sau preot de parohie. Este tocmai ceea ce afirmase cu peste trei sferturi de veac mai înainte, profesorul Ioan Mihălcescu în prefața Manualului său de Teologie Dogmatică pentru clasa VI-a de Seminar, apărut în 1916: «Am pornit de la principiul că o carte pentru clasele superioare, dar pe care elevul nu mai are nevoie s-o consulte după ce a terminat școala, nici n-ar trebui scrisă».

Manualul a fost întocmit în conformitate cu programa analitică, dar cum aceasta n-a ținut seama la repartizarea materiei pe lecții de conținut și importanța problemelor, unele lecții fiind prea scurte, iar altele prea lungi spre a putea fi predate într-o singură oră, noi am repartizat materia pe capitole, nu pe lecții, păstrînd însă întocmai titlurile din programă, urmînd ca profesorii care vor preda Dogmatica să facă singuri repartizarea materiei pe lecții, ceea ce nu le va fi deloc greu.

Avem convingerea că în lucrarea noastră ne-a ajutat mult experiența pe care ambii autori am cîștigat-o în decursul mai multor decenii de predare a studiului Dogmaticii, fie în Institutul Teologic, fie în Seminarul Teologic; de asemenea ne-au folosit unele studii personale, publicate în revistele noastre teologice sau în reviste ori colecții din

străinătate, ca și permanentele noastre preocupări pe care le-am avut și le avem în acest domeniu. Cu toate acestea, la întocmirea acestui manual, am consultat aproape toate manualele și tratatele de Dogmatică și Apologetică apărute în limba română, de la cele mai vechi, la cele mai noi, care au ca autori teologi români consacrați, precum și traduceri românești din teologi ruși și greci, de asemenea și unele studii și teze de doctorat, apărute în revistele noastre teologice.

Rămînem recunoscători Sfîntului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, pentru încrederea ce ne-a acordat, încredinșîndu-ne elaborarea acestui manual, fapt pentru care îi aducem viile și fies-tile noastre mulțumiri.

Rămînem încredințați că acest manual va aduce servicii, fie cît de modeste, învățămîntului nostru teologic, precum și Bisericii noastre.

AUTORII

Partea întâia

Dogmatica generală

NOȚIUNEA, OBIECTUL ȘI IMPORTANȚA TEOLOGIEI DOGMATICE

Teologia (de la cuvintele grecești: *θεός* = Dumnezeu și *λόγος* = cuvânt, știință) este știința sau cunoștința despre Dumnezeu și lucrările Lui, pe temeiul Revelației dumnezeiești, fiind necesară creștinilor pentru mântuire.

Cîmpul teologiei este vast și bogat în conținut, vast și complex fiind obiectul ei, religia, ca legătură conștientă și liberă a omului credincios cu Dumnezeu, legătură în care se are în vedere întreaga existență a omului, atât interioară cît și în manifestările ei exterioare. Teologia cuprinde astfel, exteriorizîndu-și conținutul, o parte teoretică, adică de doctrină, altă parte de trăire morală și alta de cinstire, de adorare a lui Dumnezeu, de cult divin.

Teologia fiind atât de vastă și complexă, disciplinele ei de cercetare și sistematizare, teoretice și practice, sînt mai multe, împărțite obișnuit în patru grupe: discipline biblice (Studiul Vechiului și Noului Testament, istorie și exegeză), istorice (Istoria bisericească, cu subîmpărțiri ale ei), sistematice (Teologia fundamentală sau apologetica, Dogmatica, Morala) și practice (Liturgica, Pastorală, Omiletica, Catehetica, Dreptul bisericesc), unele dintre acestea avînd numeroase subdiviziuni.

Teologia dogmatică, sau simplu, *Dogmatica* este expunerea sistematică a dogmelor. Făcînd parte din Teologia sistematică, dogmatica nu expune dogmele înșirîndu-le doar, ci ordonîndu-le într-un sistem logic, în legătură organică internă, în jurul unei idei centrale, conducătoare, aceea de Dumnezeu existent în sine, absolut, creator, atotîntor, mîntuitor și desăvîrșitor; iar fiind cunoaștere a dogmelor, ea stă în centrul teologiei, avînd astfel legături strînse cu toate celelalte discipline teologice, întrucît adevărul de credință studiat și explicat de Dogmatică — adevăr veșnic, absolut, neschimbător și mîntuitor — formează conținutul esențial al religiei, conducătoare spre mîntuire.

Importanța Teologiei dogmatice rezultă, pe de o parte, din capacitatea conținutului ei, adică a învățăturii creștine, de a da răspuns valabil neobositei năzuințe creștinești, de a cunoaște și părunderi pe cît este omenesc cu puțință marile taine ale vieții și ale morții, ale originii și rostului acestora și, dincolo de trebuințele strict materiale ale pîinii celei de toate zilele, necesară și aceasta, dar depășindu-se orizontul strîmt al celor văzute și privind, în lumina adevărului dumnezeiesc, spre țelurile cele mai înalte ale vieții. Mîntuitorul Însuși ne

spune: «Nu numai cu pline va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu» (Matei, 4, 4), căci «cuvintele pe care vi le-am spus sînt duh și sînt viață» (Ioan 6, 63). Adevărurile de credință, dogmele, la cei ce au dorință de înaintare pe calea binelui, la cei ce fac din dogme nu numai cunoștințe strict teoretice, ci și izvor de norme ale vieții morale superioare, conducătoare la sfințenie, sînt normative nu numai pentru cugetare și credință nelucrătoare, ci și pentru traducerea lor în fapte, după modelul desăvîrșit care este Hristos, Dumnezeu-Omul sau Omul-Dumnezeu, și care ne spune: «Învățați-vă de la Mine... și veți găsi odihnă sufletelor voastre» (Matei, 11, 29). Cunoașterea învățăturii de credință, cunoașterea lui Dumnezeu, este izvor de viață sfîntă, continuată cu cea veșnică: «Viața veșnică aceasta este ca să te cunoască pe Tine, singurul, adevăratul Dumnezeu, și pe Iisus Hristos, pe care L-ai trimis» zice Mîntuitorul către Tatăl (Ioan, 17, 3), Mîntuitorul care este «calea, adevărul și viața» (Ioan 14, 6).

Pe scurt, învățătura de credință a Bisericii lămurește și apără adevărul dumnezeiesc, ferind în același timp de greșeli pe cei ce-l primesc, învățătura cea dreaptă, fără a schimba nimic din conținutul ei, are în vedere progresul spiritual al credincioșilor oferindu-le ajutor de înaintare pe calea desăvîrșirii.

Pe de altă parte, importanța deosebită a teologiei dogmatice se vedește în complexul studiilor teologice, care, după rostul și metodele fiecăruia, cercetează părți sau laturi ale vieții religioase creștine, dar, totodată, toate presupun ca temei și centru al lor adevărul credinței, expus de Dogmatică. Ea, Dogmatica, este astfel punctul central, normativ, al întregului sistem teologic, izvorînd unitatea teologiei.

Cele mai strînse și mai apropiate legături le are Dogmatica cu Morala, fapt pentru care mai multă vreme ele au fost tratate împreună, întrucît dogmele constituie și ele obiect al Moralei, deosebirea constînd doar din punctul de vedere din care sînt privite ele, în Dogmatică și în Morală. Dogmatica urmărește expunerea amănunțită și cît mai sistematică a învățăturii de credință, accentuînd pe de o parte, temeiul ei dumnezeiesc și valoarea ei proprie și esențială, iar pe de altă parte, scoțînd în lumină legătura logică, rațional unificatoare, dintre dogme. Morala, însă, privește dogmele prin prisma valorii lor pentru viață, ca principii ale moralității, însuflețitoare și întăritoare ale credinței, ca și ale celorlalte virtuți care se manifestă în fapte bune. De aceea, Sfinții Părinți, pînă în veacul al IV-lea, numeau și învățăturile morale dogme alături de cele de credință, și numai de atunci înainte sensul termenului de dogmă se limitează numai la adevărurile de credință cuprinse în Revelație.

Acestea ne apar ca prime note generale cînd privim raportul dintre Dogmatică și Morală, însă, de fapt, nici Dogmatica nu este știință sau disciplină pur teoretică, abstractă, nici Morala nu e numai o latură, anume cea de aplicare în viață, a dogmaticii. Căci dogmele, adevărurile dumnezeiești date în vederea mîntuirii, și nu simple teorii, cuprind în sine ca element esențial necesitatea transpunerii lor în viață ca norme de urmat, ca principii conducătoare pe calea mîntuirii, iar Morala, la rîndul ei, nu este simplă aplicare a dogmelor, ci și studiu deosebit al moralității cu toate că marea parte a normelor morale sînt și ele cuprinse în Revelația divină, ca voință a Tatălui ceresc. Mîntuitorul zice: «Nu oricine îmi zice: Doamne, Doamne, va intra întru împărăția cerurilor, ci cel care face voia Tatălui Meu Celui din ceruri» (Matei, 7, 21), căci «credința fără de fapte moartă este» (Iacob, 26), adevărata credință fiind «credința care este lucrătoare prin iubire» (Gal. 5, 6).

Cele constatate cu privire la legătura dintre Dogmatică și Morală se întîlnesc, într-o anume măsură și formă, în legăturile tuturor disciplinelor teologice cu Dogmatica, întrucît toate se referă într-un chip sau altul la credința creștină. Astfel: Exegeza, arătînd și lămurind înțelesul textelor biblice, slujește adevărul credinței expus de Dogmatică, după care se și călăuzește; Istoria bisericească arată în general desfășurarea în timp a vieții creștine, iar Istoria dogmelor, în special împrejurările în care s-au formulat dogmele și cum au fost înțelese în decursul vremii, referindu-se în fond tot la credință și oferind Dogmaticii, dimpreună cu Istoria bisericească în general, material spre prelucrare și sistematizare; Apologetica apără cu mijloace raționale adevărurile de credință; Simbolica, expune comparativ învățăturile de credință ale marilor confesiuni creștine; Dreptul bisericesc sau canonic, conținînd normele de conducere în Biserică precum și pe cele referitoare la raporturile membrilor Bisericii între ei, apare ca aplicare practică a dogmelor și principiiilor morale în viață; Pastorală arată mijloacele cele mai potrivite de îndrumare și de înaintare pe calea cea dreaptă, calea dreptei credințe, cuprinsă în dogme; Omiletica și Catehetica arată cum să se explice și să se predea învățătura de credință în primul rînd, avîndu-se în vedere starea reală și după împrejurări a credincioșilor cărora se adresează cel ce învață, predicator sau catehet, ascultătorii fiind deosebiți între ei în mai multe privințe; Liturgica studiază și explică cultul divin, formele de adorare a lui Dumnezeu, Adevărul absolut despre care vorbeasc dogmele. De aceea, deși diferitele discipline teologice își păstrează obiectul propriu și metoda specifică de lucru, ele apar într-o

anumită măsură, și în chip deasebit de la una la alta, ca punere în practică a adevărurilor de credință pe care le expune *Dogmatica*.

Aici mai este de notat și de subliniat totodată că, tratând despre dogme, *Dogmatica* ortodoxă nu le privește numai din punct de vedere general creștin, ca și cum în cursul vremii nu s-ar fi strecurat greșeli și neînțelegeri între confesiuni, ci le înfățișează așa cum le-a primit, cum le-a definit păstrat și propovăduit Biserica cea «una, sfântă, sobornicească și apostolească», Biserica Ortodoxă, făcând totodată cunoscute și deosebiriile dintre confesiunile creștine cu privire la învățătura de credință și dând astfel puțină deplinei prețuiri a sfintei noastre Biserici și a valorii apartenenței noastre la ea, ca mădulare ale ei. Căci Biserica Ortodoxă, dreptmăritoare, a păstrat și mărturisit totdeauna cu sfințenie integritatea tezaurului de credință revelat de Dumnezeu și încredințat ei spre rodire în viață, nelăsând niciodată la o parte ceva din moștenirea apostolică și nici adăugind vreun element străin la această sfântă moștenire vie, ținută neclintit și trăită, arătată și oferită de Ortodoxie, în bogăția și curățenia ei dăruită de Dumnezeu, la care Biserica ne face părtași.

Din cele arătate mai înainte, se poate spune că *Dogmatica* este centrul, baza și coloana vertebrală a tuturor disciplinelor teologice, precum opina teologul grec I. N. Karmiris. De aceea, cunoașterea acestei discipline teologice este mai mult decât necesară tuturor celor ce voiesc să devină vrednici slujitori ai Bisericii noastre.

Dogmă, teologumenă, părere teologică

Numirea de *dogmă* (de la grec *δόγμα* = opinie, părere stabilită de la *δοξάζω* = a părea) a primit în limbajul teologic creștin înțelesul de afirmație categorică, întemeiată nezdruincabil, ca fiind adevăr de credință descoperit de Dumnezeu, păstrat, formulat și propovăduit de Biserica credincioșilor spre mântuire.

Dogmele sînt adevăruri revelate sigure și neschimbătoare, întrucît sînt de la Dumnezeu, Adevărul absolut, și sînt păstrate, definite sau formulate și învățate de Biserica infailibilă (care nu poate greși), ea avînd drept Cap pe însuși Mîntuitorul Iisus Hristos, și insuflețitor, pe Însuși Duhul Sfînt, totdeauna prezent în ea.

Astfel, notele caracteristice esențiale ale dogmei sînt două: *adevăr revelat de Dumnezeu și formulat de Biserică*; iar subînțelese în acestea sau derivate din ele sînt alte trei note, tot specifice, ale dogmei,

anume: *caracterul speculativ, neschimbabilitatea și necesitatea pentru mîntuire*.

Dogma creștină, adevăr revelat fiind, adică adevăr de la Dumnezeu, ea se deosebește, ființial atît de învățăturile păgîne cît și de cele filozofice, întrucît acestea nu sînt revelate. *Dogmele sînt cuprinse în temeiurile Revelației dumnezeiești, Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție*, ca «porunci ale Evangheliei» (Col. 2, 14), fiind numite de Sfinții Părinți, «dogme dumnezeiești», «dogme creștine», «dogme ale Domnului», «dogme evanghelice», «dogme apostolice».

Formularea dogmelor de către Biserică asigură și ea neschimbabilitatea și temeinicia dogmelor, ferindu-le de orice interpretări arbitrare, fapt dovedit în cursul Istoriei bisericești; căci definirea, propovăduirea, apărarea și impunerea adevărului descoperit de Dumnezeu sînt lucrări ale Bisericii, care stau permanent sub asistența Duhului Sfînt, Cel ce îi dă puterea creatoare și înălțătoare a vieții spirituale religioase, ea păstrîndu-și, nebiruită, sub ocrotire divină, calitatea de «*stîlp și temelie adevărului*» (I Tim. 3, 15).

Proclamarea solemnă a dogmelor o face Biserica prin Sinoadele ecumenice (ecumenic = a toată lumea), care sînt ca niște «trîmbițe» ale adevărului revelat. Biserica Ortodoxă a păstrat neatins principiul formulării dogmelor în Sinoade ecumenice, prin care vorbește întreaga Biserică, cea a toată lumea. Dar, cum în realitatea bisericească generală pot de fapt să vină și vremuri nefavorabile întrunirii unui Sinod ecumenic — istoria dovedește acestea —, atunci proclamarea sinodală solemnă poate fi înlocuită prin ceea ce se numește *consens unanim al Bisericii din împrăștiere*, înțelegîndu-se, firește, numai răspîndirea geografică a comunităților bisericești din mai multe părți ale lumii, Biserica neputînd fi dispersată ființial. Astfel, acel consens unanim al Bisericii este de fapt glasul Bisericii întregi, al Bisericii celei una și, așa fiind, adică exprimînd același înțeles de pretutindeni al unei învățături de credință, poate fi considerat ca suficient temei pentru calitatea de dogmă a respectivei învățături. Prin acest fapt nu se atinge autoritatea de drept a Sinodului ecumenic de a formula și a proclama dogmele, ci numai se arată și altă posibilitate excepțională a Bisericii de a-și îndeplini totdeauna și fără scăderi misiunea.

Caracterul speculativ al dogmei se vedește în conținutul ei de idei în faptul că ea «definește» referindu-se în special la cunoașterea religioasă, astfel deosebindu-se dogmele de învățăturile morale creștine și de canoane, ca și de rînduielile de cult, subînțelegîndu-se însă că la originea și temelia tuturor acestora stă adevărul definit în dogmă. Dogmele apar ca formulări teoretice ale rațiunii, ca învățături în care se cuprind Adevărul revelat trecut prin conștiința și cugetarea omenească.

că sub conducerea credinței, dar, firește, fără încercarea de a reduce adevărul dumnezeiesc la dimensiunile mărginite ale cunoașterii umane.

Neschimbabilitatea dogmei, caracterul ei imuabil, înseamnă că ea, fiind adevăr dumnezeiesc, definit și predat de Biserica infailibilă, este și rămâne pentru totdeauna așa cum s-a predat. Aceasta, pentru că dogma nu este creație a minții omenești, ci învățătură de inspirație dumnezeiască. Dacă se vorbește, totuși, despre o istorie sau dezvoltare a dogmelor, aceasta este istorie a Dogmaticii, nu a dogmelor în sine, petrecută după formularea lor. Istoria zisă a dogmelor poate să cuprindă date despre timpul și împrejurările istorice în care s-au formulat dogmele sau despre însușirea subiectivă, personală, în conștiință a conținutului dogmelor de către membrii comunității bisericești, ca și despre gradul de înțelegere și trăire a adevărului de credință de către credincioși; dar aceasta este mai degrabă istorie a vieții religioase creștine care a determinat dogmatizarea, nu a dogmelor odată formulate. De asemenea, explicarea dogmelor nu înseamnă și schimbare a lor. Orice schimbare în conținutul Dogmei, chiar mică aparent, cum ar fi adăugarea sau scoaterea unui cuvânt din formula dogmei declarată oficial de către Biserică, cu sau fără motivare de mai bună lămurire a conținutului de credință sau de îndreptare a ceea ce ar putea fi considerat învechit, este neîngăduită, atingând însuși adevărul revelat și putând să producă mari pagube spirituale. De pildă, câte tulburări n-a pricinuit introducerea lui «Filioque» în Simbolul Credinței, tulburări și neînțelegeri care au culminat în Marea Schismă? Și dacă dogmele sînt neschimbabile, aceasta nu înseamnă nicidecum stagnare, adică lipsă de dezvoltare, de creștere spirituală, fiindcă neschimbabilitatea dogmelor se referă la ființa lor ca adevăruri de credință descoperite, nu la înțelegerea pe care o putem avea despre lucrurile dumnezeiești, înțelegerea la a cărei lărgire și aprofundare, deci înaintare, progres al acestora, sîntem mereu îndemnați de către Biserică, neschimbabilitatea adevărului credinței celei drepte rămînînd neatinsă, ea fiind notă esențială a adevărului dumnezeiesc.

Dogma este adevăr care duce la mîntuire sau, altfel spus, dogma este adevărul necesar pentru mîntuire. Astfel, dogma nu urmărește satisfacerea pretențiilor de cunoaștere rațională, ci scopul ei este acela de a mîntui neamul omenesc. Căci fără adevărul credinței, al dreptei credințe, adevăr cuprins în dogme, nu se poate ajunge la mîntuire. Dogmele sînt conducătoare spre mîntuire, întrucît constituie temelia dreptei cunoașteri religioase și a întregii vieți duhovnicești a adevăratului creștin, povățuitoare fără greș fiind pe întreg parcursul vieții creștine, de la început și de la treptele cele mai de jos ale acestei vieți, și pînă la treapta cea mai de sus a perfecționării omenești, anume aceea a

desăvîrșirii sau îndumnezeirii celor care, cu luminată și neînduplecată stăruință, urcă pe calea spre mîntuire, sfințire și desăvîrșire. Cunoașterea adevărului dumnezeiesc, acela al dogmelor Bisericii, și dreapta lui înțelegere și urmare este cunoașterea adevăratului Dumnezeu, cunoaștere care duce la viața cea veșnică (Ioan, 17, 3; 14, 6; 6, 63; Matei, 11, 29).

Teologumenă este numirea ce se dă unei păreri teologice care poate constitui o bază a învățaturii bisericești, întrucît are un temel în Revelație și în scrierile Părinților bisericești, în special în ale marilor «dascăli ai lumii» (cum sînt numiți Sfîntul Vasile cel Mare, Sfîntul Grigore Teologul și Sfîntul Ioan Hrisostomul), ea este concepție ade-sea cu largă circulație printre teologi, dar fără să se bucure de consensul unanim al Bisericii, spre care, figurat vorbind, «aspiră» ea, teologumena. Valoarea unei teologumene depinde, pe de o parte, de evidența bazei ei în izvoarele Revelației divine, iar pe de altă parte, subiectiv, de adaosul de lămurire cu care vine ea, în cercetarea și cunoașterea teologică, apărînd uneori chiar ca necesară din acest punct de vedere. Exemple de teologumene: cu privire la durata zilelor creației; soiul pomului cunoștinței binelui și răului, din grădina raiului; teorii cheno-tice (numire, de la grec. *χένωσις* = deșertare, golire, smerire), adică referitoare la chipul Întrupării Domnului, prin deșertare sau golire de sine, prin totală smerire și ascultare «El Care în chipul lui Dumnezeu fiind..., s-a golit pe Sine, a luat chip de rob, făcîndu-Se asemenea oame-nilor..., s-a smerit pe Sine, ascultător făcîndu-Se, pînă la moarte» (Filip. 2, 6—8).

Păreră sau opinia teologică este opinia particulară a teologilor referitoare la o latură sau la o afirmație a unei învățături de credință care nu pare destul de lămurită în izvoarele Revelației, ea urmărind tocmai să pună în mai deplină lumină ceea ce pare a fi în umbră pen-tru înțelegere, fapt prin care se satisface oarecum cugetarea teologică, lămurindu-se astfel și conținutul respectiv al credinței, dar fără preten-ții deosebite de proprie fundamentare a părerii însăși. De aceea, păre-rile teologice sînt primite în Dogmatică în măsura în care ele nu con-trazic dogmele și oferă un oarecare plus explicativ în cunoașterea re-ligioasă, apropiindu-se de teologumene. Părerile teologice încearcă să răspundă la întrebări referitoare la amănunte mai mult subînțelese în textele scripturistice, ca de exemplu: Toate sfintele Taine au fost in-stituite direct de Mintuitorul; cînd s-a instituit Sfîntul Maslu; cînd a fost ridicată nunta la rangul de Sfîntă Taină. Se înțelege că justificarea nesatisfăcătoare pe temeiul Revelației face ca această simplă părere personală, particulară, să fie lipsită de valoare.

ORIGINEA RELIGIEI

Teorii despre originea religiei

Problema originii religiei ca fenomen social și istoric a preocupat și continuă să preocupe pe mai mulți gânditori, savanți, filosofi, toți voind în primul rând să lămurească apariția religiei în omenire prin influența unor elemente sau factori naturali ai mediului fizic și social în care s-a desfășurat viața omului în trecutul cel mai îndepărtat. S-au format astfel mai multe ipoteze sau teorii despre religie și originea ei, fiecare dintre ele pretinzând că oferă un răspuns suficient întrebării: ce este religia și care este originea ei?

Teoriile referitoare la originea religiei pot fi împărțite în trei grupe: teorii evoluționiste, teorii raționaliste și teorii nativiste.

a. **Teorii evoluționiste.** După aceste teorii, religia ar fi apărut în timp anume pe drumul străbătut de om de la starea preumană la cea umană, deci după o perioadă în care omul n-ar fi avut religie.

Teoriile evoluționiste sînt: *animismul*, *totemismul*, *fetishișmul* și *naturismul*. Ele pleacă, toate, de la două presupuneri și anume: 1. A existat un timp în care omul n-a avut religie; 2. Pentru studiul religiei omului primitiv, preistoric, care nu mai există, este suficientă cercetarea religiilor omului «primitiv» sau necivilizat de azi, între acestea existînd o importantă similitudine.

Animismul pleacă de la o înclinare a omului primitiv de a anima (de la latinescul *animare* — a însufleți), de a însufleți lucrurile din natură, socotindu-le ca vii, însuflețite, după asemănarea cu omul. Pentru primitiv, natura înconjurătoare este însuflețită, este împinzită de spirite. Religia ar fi apărut în momentul în care omul a intrat în legătură religioasă, adică de cult, cu unul sau mai multe spirite din natură, pentru a și le face favorabile, sau a le cere ajutor. În felul acesta, animismul este afirmat ca principiu explicativ al religiei primitivilor, ca și al formelor religioase posterioare din istoria religiilor.

După teoreticienii animiști (în special E. B. Tylor), omul a ajuns la conștiința propriului său suflet prin fenomene întîlnite în viață, ca: *răsufierea*, pentru că numai cel viu răsufie, moartea fiind dispariția răsufierii,

despărțire de răsufiere; *umbra*, care însoțește pe om și pe lucruri, moartea fiind plecare a umbrelor într-o lume a lor; *somnul*, socotit ca plecare temporară a sufletului, care, în *vis* și în *viziuni*, vede multe lucruri, și alte locuri și persoane; tot aici intră și bolile nervoase, epilepsii, paralizii, histerii, halucinații, ca origini ale credințelor religioase din cauza părăsirii trupului de către suflet și așa zise intrări de alte suflete (rele), în trup. Sufletul, după moartea trupului, se poate și reîncarna în alt trup, de unde rezultă asemănările dintre părinți și copii, credințe întîlnite la clanuri primitive. Sufletele s-ar putea reîncarna și în animale, dintre care șerpii sînt mai temuți, după cum ele pot să rămînă și în lumea lor. Se spune de asemenea că, așa cum omul și-a atribuit lui un suflet, el a dotat și lucrurile din natură cu spirite bune și rele, care influențează viața lui, el fiind astfel obligat să intre în legătură cu acestea, pentru a cîștiga ajutorul celor bune și a se apăra de cele rele, ceea ce a determinat apariția religiei.

Ca religie primară, animismul este cultul spiritelor cu viață proprie, dar care se și amestecă în viața omului. Iar după chipul în care este considerat și prezentat animismul ca fenomen religios primar, acesta ia forme diferite, ca: *manism* (de la latinescul *manes* — sufletele morților), cultul strămoșilor; *totemism*, cultul sufletelor strămoșilor reîncarnate în animale sau plante, numite *totemi*; *fetishișm*, cultul spiritelor intrupate în obiecte din natură sau făcute de om, numite *fetiși*; *naturism*, cultul fenomenelor din natură care, într-un chip sau altul, au impresionat pe om și puterea lor s-a impus acestuia.

Care anume dintre formele primitive de religie enumerate aici ar fi trebuit să fie cea originală, primară, păreri diferite între autorii teoriilor evoluționiste, fapt care, însă, nu schimbă nimic din explicarea originii religiei, după această concepție.

În ce privește aprecierea sau critica teoriilor evoluționiste amintite mai înainte este necesar să subliniem încă de la început că presupunerea existenței unei perioade atee la începutul omenirii este total neîntemeiată. Căci cercetări ale antropologilor, etnografilor și istoricilor religiilor arată că ipoteza unui ateism primar în omenire este o pură imaginație a celor care au formulat acea ipoteză, necesară de altfel teoriilor evoluționiste animiste, susținătoare a unui gol religios la începutul omenirii. După învățătura noastră, religia există pretutindeni, ea găsindu-se chiar la baza dezvoltării omenirii. Pretutindeni pînă unde se pot întinde cercetările antropologice și etnografice, religia este prezentă, chiar și la triburile socotite ca cele mai primitive, oamenii aflîndu-se și acolo grupați în familii, avînd credințe religioase, practici de cult și norme de morală.

Prin urmare, și omul preistoric a avut religie. O dovadă sigură în această privință este cultul morților. Chiar la primitivi morții erau îngropați, nu simplu părăsiți sau aruncați. Aceasta se evidențiază prin poziția cu vădită intenție dată cadavrelor, anume poziția încovoiată și culoarea roșie cu care se vopseau cadavrele, această culoare fiind semn sau imagine a vieții, ceea ce înseamnă că și pentru primitivi viața nu încetează odată cu moartea. Și astfel, cultul morților presupune credința în existența sufletului, precum și aceea a unei vieți viitoare, ca și a unei divinități creatoare și ocrotitoare. Spre aceeași concluzie duc și picăturile, gravurile și figurile aflate în grote, datînd din preistorie, și cărora cercetătorii le recunosc un caracter sacru. Desigur, credințelor specific religioase li s-a adăugat sau amestecat cu timpul și rituri sau practici magice, adică vrăjitoresci, născute din lipsuri și neputințe materiale, dar fără ca ele să înlocuiască religia. Și în preistorie și în istorie omul apare ca avînd religie, ceea ce înseamnă că religia răspunde unei necesități firești a intelectului omenesc și, în genere, a vieții sufletești umane, pe care omul a avut-o totdeauna ca om. În concluzie după concepția noastră, care nici n-ar putea fi altfel, religia este realitate universal umană.

Aceeași concluzie de universalitate a religiei se desprinde și din cercetarea religiilor la așa-numitele popoare primitive actuale. Căci toate aceste popoare au ideea de divinitate creatoare și răsplătitoare, de viață viitoare și de justiție divină, elemente esențiale ale religiei.

În concluzie, teoriile animiste care explică originea religiei prin efectele unor fenomene din viața omului, ca: răsuflarea, umbră, somn, vis, viziuni, boli nervoase, care ar fi dus la ideea de suflet în om și apoi la cea de spirite libere cu care se intră în legătură religioasă, sînt după concepția noastră, neîntemeiate, întrucît numai existînd anterior acestor fenomene ideea de suflet în om, de spirite, de o viață viitoare și de divinitate, li se poate atribui acestora și un caracter religios. De fapt, lucrurile s-au petrecut tocmai invers decît presupune teoria animistă. Căci numai avînd omul de mai înainte ideea de spirit imaterial putea să-și imagineze că în dosul fenomenelor amintite ar fi spirite. La fel a trebuit să se petreacă și în celelalte forme de animism, întrucît ideea de divinitate a existat înainte de animism, adică de practicile animiste, din care motiv animismul nu poate fi considerat prima religie.

Pe o greșală asemănătoare — din punctul nostru de vedere — celei a animismului se sprijină și naturismul, care susține că el ar constitui religia primară, din adorarea naturii. Pe scurt, natura înconjurătoare, prin imensitatea și măreția ei, ca și prin utilitatea ei, pe de o parte, și prin periculozitatea unor fenomene din ea pe de altă parte, a

influențat puternic pe om, în care s-a născut sentimentul imensității, al infinitului, din care s-a născut cel al adorației; din sentimentul utilității a ieșit cel al protecției, iar sentimentul pericolului a creat pe cel al dependenței și al fricii. Aceste sentimente odată apărute în om și ajutate de fantezie și de imprecizii ale limbajului au dus la divinizarea naturii — ca și a unor fenomene din ea: soare, foc, lumină, munți, mare etc. —, prin acestea născîndu-se religia, prima religie, conform teoriei naturiste, religia compusă din transformarea în spirite, în divinități, a elementelor și puterilor naturii, cu care omul s-a simțit obligat să intre în legătură religioasă.

Critica naturismului, la fel cu critica oricărei teorii referitoare la originea religiei, pune o întrebare de bază, căreia naturismul n-a fost în stare să răspundă acceptabil și anume: De unde a avut omul ideea de spirit și divinitate, idee cu ajutorul căreia a însuflețit natura și a divinizat-o? Căci după ce omul a avut ideea de Dumnezeu, închipuindu-și lumea, natura, ca operă a Lui, a putut fără greutate să îndumnezeiască fenomene naturale sau chiar întreaga natură, ceea ce s-a și întîmplat în cursul vremii, în grade și forme diferite, după împrejurări, unele favorabile degradării religiei primare. Adevărul — pentru noi — este că Dumnezeu a înzestrat pe om cu religie, iar nu natura i-a dat omului pe Dumnezeu. E vrednic de remarcat faptul că filosoful Ed. von Hartmann, unul dintre cei mai aprigi susținători ai naturismului, zice: *«Nu există religie fără ideea de Dumnezeu. Ideea de Dumnezeu este punctul de plecare conștient al oricărei religii»*. Căci chiar dacă omul a fost impresionat de imensitatea naturii, nu se poate explica trecerea de la senzația acestei imensități materiale la ideea de ființe spirituale, care sînt altceva decît materia. Acest lucru cu atît mai mult, cu cît, la început, cum constată istoria religiilor, nu realitățile naturale imense, considerabile, ca soarele, munții, marea, au fost divinizate, ci ființe neînsemnate ca mărime, șopîrla, cangurul, șarpele, broasca sau plante mici, fenomenele cosmice devenind numai mai tîrziu obiecte de adorație.

Totemismul — după concepția noastră — nu poate fi considerat nici el ca religie primară, întrucît inițial el este doar o instituție de clan și de trib, deci strict socială, iar caracter religios a primit numai ulterior; și chiar ca instituție de clan totemismul este precedat de instituția familiei, care e anterioară clanului, ea fiind forma primordială de viață socială și avînd religie. De aceea, totemismului i se tăgăduiește caracterul religios, caracter care i s-a adăugat mai tîrziu, împrumutat fiind din religia existentă mai înainte de el.

Deci și cu privire la totemism, ca și referitor la toate teoriile care încearcă să pună originea religiilor primare în elemente naturale, este valabilă observația că omul, pentru a face și a întreține o legătură cu o forță sau o ființă invizibilă, trebuie să aibă credința că forța sau ființa respectivă există ca persoană căreia se cuvine un cult.

Inrudit cu totemismul este fetișismul, care, cum am amintit, constă în adorarea unor obiecte materiale din natură sau făcute de om, fiind și acesta tot așa lipsit de temei ca și totemismul. Manismul sau cultul zeilor casnici, strămoșii, nu face nici el excepție, din același motiv.

Este cazul să amintim aici și de o teorie naturalistă mai veche, care susține că religia s-a născut din frica pe care oamenii primitivi au simțit-o față de unele fenomene catastrofale din natură: cutremure de pământ, vulcani, uragane, inundații, alunecări de teren etc. Această teorie a fost susținută în antichitate de filosoful grec *Epicur* și de poetul *Lucrețiu*, care spune: «Primos în orbe deos timor fecit, ardua de coelo fulmina cum caderent» (Frica a făcut pe primii zei în lume, în timp ce cădeau fulgerele grele din cer). Aceeași părere o exprimă în epoca modernă filosoful *D. Hume*, enciclopediștii francezi, *Schopenhauer* și alții.

Noi nu împărtășim aceste păreri, ci credem că omul primitiv rămâne impasibil în fața celor mai înspăimântătoare fenomene ale naturii. Pe de altă parte, frica nu poate da naștere religiei, deoarece ea îndepărtează pe oameni de zei și nu-i apropie, iar odată cu dezvoltarea culturii și civilizației, cauzele acestor fenomene generatoare de frică fiind cunoscute, ar fi trebuit ca religia să dispară din omenire, ceea ce nu s-a întâmplat. În sfârșit, dacă frica ar fi dat naștere la religie, atunci toți zeii trebuiau concepuți ca zei răi și răzbunători, și nu binefăcători ai oamenilor, cu care aceștia simt nevoia să stea în legătură.

Mai amintim aici numai în treacăt concepția sociologistă a lui *E. Durkheim*, care consideră religia ca un produs social, ca și cea a psihanalizei lui *Freud*, ca produs al unor refulări de natură psihică.

b. Teorii raționaliste. Sub acest nume se cuprind mai multe teorii care consideră religia drept o invenție conștientă a unor oameni, desigur, aceasta fiind făcută cu un scop interesat. Acestea sînt următoarele:

1) *Raționalismul istorico-programatic.* După această teorie, religia este fie invenția preoților, fie a conducătorilor de stat. Ca invenție a preoților, religia a luat naștere din dorința acestora de a exploata ignoranța mulțimilor, spre a-și putea asigura dominația asupra lor. Avînd cunoștințe superioare cu privire la fenomenele naturii, care lipseau

mulțimilor, preoții ar fi profitat de ignoranța acestora, prezentînd unele întîmplări și fenomene — mai ales pe cele defavorabile oamenilor — drept acțiunile unor ființe plătuite de fantezia lor. Luînd drept adevărate afirmațiile preoților, aceștia au mers mai departe, convingînd mulțimile să creadă că ei, preoții, stau în strînsă legătură cu aceste ființe atotputernice și pot interveni prin diverse rituri ca acestea să le devină favorabile, făcînd astfel gloata să recurgă la ajutorul lor. În sprijinul teoriei lor, susținătorii acesteia afirmă că istoria dovedește adevărul ei, deoarece la toate popoarele antice conducătorii au fost preoți și numai mai tîrziu domnia lor a fost înlăturată și înlocuită cu cea a regilor ostași.

Ca invenție a conducătorilor de stat, religia a luat naștere din străduința acestora de a-și convinge supușii că ascultarea și supunerea față de ei este cerută de ființe superioare omului, care pedepsesc nesupunerea și neascultarea, precum răsplătesc împlinirea lor în viața aceasta sau în cea viitoare.

Această teorie își găsește sprijin în *codicele Hamurabi*, în legislația spartanului *Licurg*, ca și a regelui roman *Numa Pompiliu*, iar filosoful cirenaic *Evhemeros* afirmă că zeii nu sînt altceva decît oameni îndumnezeiți, cărora apoi li s-a dat un cult deosebit. În felul acesta a apărut cultul regilor egipteni, împăraților romani, care încă în viață erau considerați ca zei.

Dar ambele aceste concepții raționaliste nu pot explica originea religiei.

2) *Raționalismul naturalist (fizic).* După această teorie, religia e rezultatul tendinței de a interpreta fenomenele naturii în mod rațional. Îl găsim pentru prima oară la filosofii greci *Prodicos*, *Empedocle*, *Democrit*, la stoici, la *Aristotel* și la neoplatonici. După aceștia, religia își are originea în personificarea fenomenelor naturii și adorarea lor, de aceea, numeroși zei, atît la greci și la romani, cît și la popoarele orientale poartă ca nume elementele naturii: *Zeus* e cerul fulgerînd, *Apolo* e soarele, *Hefaistos* e focul, *Neptun* e marea, *Eolus* e vîntul, etc.

Dar nici raționalismul naturalist nu poate explica originea religiei, deoarece personificarea și îndumnezeirea fenomenelor naturii nu s-a putut face fără ca în mintea celor ce au făcut-o să fi existat ideea de divinitate.

3) *Raționalismul psihologic.* Această teorie explică originea religiei ca o obiectivizare a sufletului omenesc, în sensul că zeii sînt plămîdiri ale fanteziei omenești pe măsura și după modelul însușirilor sufletului omenesc, potențate și obiectivate în natură. Cu alte cuvinte,

zeii oricare ar fi ei, sînt puterile antropomorfizate ale naturii, ale căror însușiri, după modelul oamenilor, au proporții mult mai mari, fiind plăsmuiri după modelul oamenilor, afirmație făcută de Feuerbach: «Omul a creat pe Dumnezeu după chipul său».

Sub forma aceasta, raționalismul psihologic îl găsim încă la Epicur, în parte la Platon, iar în epoca modernă la D. Hume.

Dar nici această teorie nu poate explica originea religiei. Căci dacă omul în mod conștient a personificat natura, atribuindu-i însușiri după modelul său, cum s-ar fi putut prosterna în fața unei astfel de divinități, știind că el a creat-o? Iar cunoscînd că însușirile spirituale pe care el le-a atribuit naturii după modelul său nu sînt reale, ci numai imaginare, de ce nu s-a îndumnezeit pe sine și nu natura? De asemenea, omul convingîndu-se de lipsa de realitate a plăsmuirilor sale, ar fi trebuit să renunțe la religie, ceea ce n-a făcut.

c. **Teoriile nativiste.** Toate teoriile nativiste susțin că ideea de Dumnezeu și de religie sînt innăscute sufletului omenesc, ceea ce a făcut pe unii învățați să vorbească de *inascența religiei*. Unii dintre susținătorii acestei teze afirmă că fiecare om, încă de la naștere, posedă o idee clară despre Dumnezeu. (Platon, stoicii, Cicero și scolasticii), în timp ce alții susțin că sufletul omenesc se naște doar cu predispoziția de a-și forma o idee despre Dumnezeu, dar nu cu o idee clară despre ființa divină (Goethe).

Impotriva concepțiilor nativiste s-a ridicat empirismul englez, începînd cu filozoful John Locke, care a negat orice idee înăscută în sufletul omenesc, afirmînd că «nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu» (nimic nu este în intelect ceea ce să nu fi fost mai înainte în simț).

Fără îndoială că teoriile nativiste sînt mai aproape de adevăr în ceea ce privește explicarea originii religiei. Dar prin aceasta nu trebuie să înțelegem că sufletul omenesc posedă de la naștere ideea de Dumnezeu ca o idee clară și distinctă, cum ar spune Descartes. Ceea ce omul are innăscut în el nu e ideea de Dumnezeu, fie chiar confuză, ci numai o tendință, un impuls, o aspirație care îl mîină spre ceva mai înalt, infinit, necondiționat și veșnic, spre care sufletul omenesc tinde, precum spunea Fer. Augustin: «*Inquietum est cor meum... donec requiescat in Te*» (Neliniștit este sufletul meu... pînă își află odihna în Tine).

Astfel, nativismul poate fi admis sub forma unei dispoziții innăscute în sufletul omenesc, care-l face pe om să ajungă la ideea de Dum-

nezeu prin observație și reflexie, ca și la raportul ce trebuie să existe între el și Dumnezeu.

Înțeles astfel, nativismul nu poate fi acuzat că ar contrazice rezultatele psihologiei moderne, după care nu există idei innăscute pe de o parte, iar pe de alta, el ușurează înțelegerea numeroaselor forme de religie care au existat sau există din trecutul cel mai îndepărtat al omenirii pînă astăzi.

Drept concluzie în legătură cu originea religiei, se pot afirma următoarele:

Originea religiei e de natură transcendentă, supranaturală, avîndu-și punctul de plecare în Ființa divină, Care datorită bunătății și iubirii Sale a sădit în sufletul omenesc dispoziția ca acesta să tindă spre Dumnezeu, să-L cunoască și să stea în legătură cu El.

Ființa religiei.

Teorii despre ființa religiei

Religia de la latinescul *religio*, derivat al verbului *religare* = a lega, sinonim cu ebraicul *berit* = legătură, legămînt, (cf. Gen. 9, 9, 11—12, 15—16; Ex. 19, 5; Deut. 5, 2—3) este *legătura conștientă și liberă a omului cu Dumnezeu*¹. În conținutul acestei legături intră cunoașterea de Dumnezeu și trăirea după voia lui Dumnezeu; iar în aceasta din urmă, se pot distinge două părți: cea de trăire morală și cea de cult divin, adorarea lui Dumnezeu. Prima parte, cea de cunoaștere, constituie partea teoretică a religiei, doctrina, iar celelalte două, anume de trăire morală și de cult, partea practică a ei.

Aici este de remarcat și de reținut că cele trei părți constitutive ale religiei — *doctrina, morală și cult* — deși distincte între ele, nu stau în despărțire, ci alcătuiesc un întreg unitar, păstrîndu-și între ele, dacă sînt bine și corect înțelese, o vie și indisolubilă legătură.

Totodată, pentru a se înțelege deplin și just definiția religiei ca legătură conștientă și liberă a omului cu Dumnezeu, ca și pentru a ne feri de false înțelesuri și regretabile greșeli, sînt necesare cîteva lămuriri cu privire la principalele noțiuni care intră în definiția religiei.

1. Deși majoritatea cercetătorilor cred că din punct de vedere etimologic cuvîntul *religie* vine de la latinescul *religare*, a lega, a lega din nou, așa cum afirmase Lactanțiu, sînt însă unii care cred, asemenea lui Cicero, că *religia* derivă de la cuvîntul *relegere*, a reciti, a medita, a reflecta, a cinsti, a venera; alții îl urmează pe poetul Virgiliu, care spune că *religia* vine de la cuvîntul *relinquere*, a rămîne, a deosebi, a pune la o parte, a venera; în sfîrșit, sînt unii care îl urmează pe Fer. Augustin, care spune că *religia* vine de la cuvîntul *religere*, a alege din nou. Alteori însă, Fer. Augustin afirmă că *religia* derivă de la *religare*, la fel cum spune Lactanțiu.

a. Pentru ca omul să poată avea într-adevăr legătură cu Dumnezeu, este absolut necesar ca Dumnezeu să fie conceput, înțeles, așa cum este El, adică: ființa absolută, vie, mai presus de lume, spirituală și personală. Căci dacă Dumnezeu este gândit, înțeles și afirmat fără aceste însușiri, sau chiar și dacă i-ar lipsi una dintre ele, atunci ceea ce s-ar numi Dumnezeu, nu mai este Dumnezeu, ci simplă ficțiune, iar ceea ce se numește religie nu mai este religie care să-și merite numele. Și, ca urmare, dacă Dumnezeu nu este conceput ca fiind mai presus de lume, atunci religia se reduce la superstiție, la idololatrie fetișistă; dacă Dumnezeu nu este o ființă spirituală, El poate fi confundat cu materia, ceea ce înseamnă tocmai negarea Lui, materialism; dacă Dumnezeu nu este o ființă personală, panteismul ia locul religiei. Dacă, însă, adevăratul Dumnezeu, avînd între alte însușiri și pe cele amintite, are totodată și inițiativa legăturii Lui cu noi, ca și permanentă grijă părintească față de noi, ne luminează mintea și ne sporește puterile, ca, descoperindu-ni-se, să-L cunoaștem și să întreținem cum se cuvine legătura cu El, știind noi, tot de la El, că nu stă departe și nepăsător față de noi. *Dumnezeu «nu este departe de fiecare dintre noi, căci în El avem viață, în El ne mișcăm și sîntem* (Fapte, 17, 27—28).

b. Dacă omul n-ar fi ființă rațională, el n-ar putea înțelege nimic din ceea ce este religios; iar dacă omul n-ar avea suflet spiritual și nemuritor, deosebit de trup și neconfundabil cu acesta, pentru el n-ar putea exista religie, adică legătură cu spiritul absolut.

După modul ei de manifestare, religia se înfățișează sub două aspecte: interior și exterior. Sub aspect interior, religia s-ar putea numi religiozitate, ceea ce înseamnă trăire sufletească a întregului cuprins al religiei, ca și chipul și gradul de intensitate al acestei trăiri. Aceasta este aspectul subiectiv al religiei. Sub aspect exterior, religia înseamnă suma atitudinilor și actelor morale și de cult. Se obișnuiește ca sub primul aspect, cel interior, religia să fie numită subiectivă, iar aspectul al doilea, cel exterior, să se numească religie obiectivă.

Cu privire la cele două aspecte ale religiei, interior (subiectiv) și exterior (obiectiv), cel mai important lucru este să se cunoască și să se înțeleagă just strînsa legătură, echilibrul și armonia dintre aceste aspecte, care numai împreună, în unitate bine orînduită, formează religia deplină, adevărată. Căci atît la închegarea lăuntrică a religiei, cît și la exprimarea ei exterioară ia parte omul în întregimea ființei sale psihofizice: prin rațiune, la cunoașterea religioasă, la doctrină; prin voință, la creșterea puterii de îndeplinire a normelor morale; prin sentiment, la sporirea căldurii sufletești în năzuința către Dumnezeu, tru-

pul lăsîndu-se condus în săvîrșirea tuturor lucrărilor exterioare rezervate lui, în cult sau morală.

Tot cu privire la cele două aspecte ale religiei, anume la raportul dintre ele, mai este de observat faptul că se ivesc uneori și greșeli de înțelegere și de apreciere a acestui raport, producîndu-se un dezechilibru între ele, pierzîndu-se armonia necesară din viața religioasă. Astfel, dacă aspectul subiectiv, considerîndu-se dominant, se dezvoltă singular și se apreciază ca îndestulător, cu nesocotirea și în paguba celui exterior, se ajunge la misticism sau chietism bolnav; iar dacă dimpotrivă, aspectul obiectiv se cultivă cu preferință, acordîndu-i-se înțietate și lăsîndu-se cel interior în umbră, ca și cum n-ar avea valoare, se cade în formalism sec. Religia deplină, sănătoasă, evită aceste deformări și exagerări, care înseamnă, amîndouă, îngustime de orizont spiritual, respingîndu-le ca fiindu-i străine.

Fiind sădită de Dumnezeu în însăși ființa omului, religia rămîne nedezlipită de om. Geografic și istoric, pretutindeni și totdeauna, prezența umană arată și prezența religioasă, firește, în diferite forme.

Formele de manifestare ale religiei, atît în interior cît și în exterior, sînt multe și diferite, după loc, după timp, după comunități umane și adeseori, chiar după persoane. Însă, obișnuit, deși atît de variate, formele religioase respective au fost reduse de către cercetători la trei categorii de religii: *monoteism*, *dualism* și *politeism*.

Monoteiste sînt acele religii în care există credința într-un singur Dumnezeu. Așa a fost religia celor dinții oameni în paradisul pămîntesc și apoi, în ordine istorică, cea mozaică, cea creștină și cea mahomedană.

Ideea religioasă centrală, aceea de divinitate, este prezentă în toate religiile, indiferent de gradul conștiinței și al cunoștinței despre ea și indiferent de grosimea stratului de deformări care o acoperă în unele suflete (Rom. 1, 23), strat depus în împrejurări nefavorabile ale vieții; dar cu toate acestea, desigur sub protecția proniei divine, ideea de Dumnezeu n-a fost nimicită, ci numai alterată. Căci și în politeism, chiar pe treptele lui cele mai de jos, ideea de divinitate nu lipsește cu totul, ci se găsește ca subînțeleasă fie în afirmarea unei ierarhii a zeilor, unul fiind mai marele tuturor și avînd singur autoritate supremă fie în credința despre originea unică a zeilor, dintr-unul, tatăl tuturor descinzînd toți. Și tot așa, în ordinea vieții practice, chiar și «*cei fără de lege, din fire fac ale legii... porunca legii fiind scrisă în inimile lor*» (Rom. 2, 14—15).

Dintre religiile dualiste, mai cunoscută este cea a vechilor iranieni (perși), cu credința în doi zei, al binelui și al răului: Ormuzd sau Ahu-

ramazda și Ahriman sau Angromainius. Dualismul iranien a decăzut apoi, cu timpul în politeism.

Politeiste se numesc religiile în care se crede în mai multe zeități. Aceste religii sînt astăzi multe și foarte diferite între ele: religii fetișiste, numite dată de la adorarea de fetiș (obiecte din natură sau făcute de om, ca pietre, lemne, pene, scoici, cuțite etc.), constituind treapta cea mai de jos a politeismului și cuprinzînd populații nedezvoltate, primitive, din Africa, Australia, nordul Asiei și părți din America centrală și de Sud; religii naturiste, cu închinare la elementele mai importante ale naturii sau producătoare de impresii mai tari, ca: soare, lună, stele, comete etc., religii numite siderale sau astrale, apoi religii numite ctonice (de la grecescul $\chi\theta\omega\nu$ = pămînt), cu închinare la munți, mare, izvoare etc., zeitățile unora fiind închipuite cu înfățișare de om (religii antropomorfe) sau de animale (religii zoomorfe).

Totuși, în epoca clasicismului antic, unele forme de politeism (la greci, la romani, în confucianismul chinez sau chiar în budism) s-au putut ridica la concepții morale mai înalte, cum le găsim în scrierile unor înțelepți și filozofi antici.

Religia mozaică are meritul de a fi păstrat credința în unicitatea lui Dumnezeu, credința protopărinților noștri Adam și Eva, iar prin patriarhi și profeți a devenit «pedagog» (îndrumător) spre Hristos, Dumnezeu-Omul, întemeietor al Noului Așezămînt (Noul Testament, cf. Gal. 3, 24).

Religia adevărată, deplină și desăvîrșită este și rămîne cea creștină, cu învățătura ei descoperită de Dumnezeu, cu morala ei cea mai înaltă, cu slujirea ei cultică desăvîrșită spiritualizată și, în întregime, ridicată la culmea perfecțiunii de către însuși Întemeietorul ei și sufletul ei permanent viu în ea, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat și adevărat Dumnezeu.

În rezumat, din cele spuse pînă aici despre ființa religiei, rezultă că în sufletul omenesc există o vie dispoziție religioasă, totul în religie întemeindu-se pe ideea sau cunoștința că există o divinitate creatoare și proniatoare. Această idee și, deci, religia ca legătură între om și divinitate, nu-și poate avea originea decît în revelația primordială dăruită de Dumnezeu primilor oameni.

Astfel, religia, din momentul apariției omului, iar nu izvorită după aceea din vreo experiență oarecare, este o realitate primară și esențială în structura spirituală a umanității. Există un *apriori* religios (*apriori* însemnînd ceea ce există mai înainte de orice experiență) sau, cu alte cuvinte, religia are caracter aprioric, adică este prezentă în om mai înainte de orice experiență alta decît ea însăși, ceea ce înseam-

nă că ideea de divinitate spirituală, transcendentă (mai presus de lume), dar creatoare, premerge oricărei experiențe umane, idee sădită de însuși Dumnezeu în spiritul omului, ca temei al legăturii acestuia cu El, Dumnezeu Creatorul, Părintele tuturor. În consecință, religia nu s-a născut nici din o experiență umană anterioară ei, ci este dar de la Dumnezeu. Ulterior, în manifestarea ei exterioară mai ales, în cursul frământărilor istoriei umane, religia s-a manifestat în diferite forme, cu care se ocupă Istoria religiilor.

Vorbînd despre ființa religiei, pînă aici ne-am referit numai la aspectul ei exterior sau obiectiv, pentru ca, în cele ce urmează, să ne ocupăm de aspectul interior sau subiectiv al ei, adică de însăși trăirea religioasă în om.

Privind religia numai sub aspectul ei subiectiv, numeroși cercetători ai religiei și-au pus întrebarea: în ce constă *esența* religiei?

Răspunsurile care s-au dat la această întrebare se pot grupa în trei feluri de teorii: *intelectualiste*, *sentimentaliste* și *voluntariste*, după cum ele reduc religia la unul sau altul dintre fenomenele sufletești.

1) *Teorii intelectualiste*. Dat fiind faptul că una din însușirile fundamentale ale ființei umane este gîndirea sau cugetarea, adepții acestor teorii susțin că omul încă de la începutul existenței sale a simțit imboldul sau impulsul de a cerceta care este cauza lucrurilor și a fenomenelor din jurul său. Dar el nu s-a mulțumit să afle numai cauza acelorora cu care a venit în contact, ci, descoperind că unele cauze sînt efectul altora anterioare lor, a ajuns în mod necesar la o cauză ultimă, absolută, supremă, primară, care nu poate fi decît Dumnezeu. Astfel, pe cale logică, aplicînd principiul cauzalității la explicarea fenomenelor din lume, a ajuns la concluzia că ultima cauză a lucrurilor, cauza absolută și supremă, este Dumnezeu.

După intelectualiști, deci, credința religioasă este rezultatul procesului intelectual de cunoaștere a lumii, cunoaștere raportată la ultima ei cauză. Dar după ei mai există un motiv, tot de natură intelectuală, care l-a dus pe om la ideea de Dumnezeu: ideea de infinit. Astfel, după învățatul Max Müller, setea de cunoaștere a omului l-a dus pe acesta la ideea de infinit, la care a ajuns prin contrast cu ideea de mărginit, limitat, finit, pe care a experimentat-o în viața zilnică. Acest infinit a fost personificat de om fiind numit Dumnezeu. De aceeași părere, anume că religia aparține intelectului, sînt și filosofil germani Hegel și Schopenhauer.

Cu toate că teoriile intelectualiste conțin o bună parte de adevăr în încercarea lor de a explica ființa religiei, ele o explică însă insuficient și unilateral. E adevărat că Mîntuitorul a spus: «Și aceasta este

viața de veci, ca să te cunoască pe Tine, singurul și adevăratul Dumnezeu...» (Ioan 17, 3), dar aceste cuvinte arată numai că pentru religie e absolut necesar a cunoaște pe Dumnezeu, fără de care omul nu s-ar putea pune în legătură cu Dumnezeu, nu l-ar putea cunoaște voia și nu l-ar putea adora. Dar religia nu se reduce numai la cunoașterea lui Dumnezeu; ea nu rămâne numai în sfera intelectualului și nu poate fi numai cunoștință despre Dumnezeu. Căci deși nu poate exista religie fără cunoașterea lui Dumnezeu, totuși elementul intelectual nu poate constitui singur religia. Dacă religia se reduce la elementul intelectual, atunci ea nu mai e religie, ci filosofie. Nu e suficient ca Dumnezeu să fie cunoscut, gândit ori reprezentant, ci trebuie simțit, iubit, ascultat și urmat, adică voința Lui trebuie împlinită cu evlavie și dragoste.

2) *Teorii sentimentaliste.* Cunoscând că emoțiile și sentimentele au un mare rol în viața individuală și socială a oamenilor, unii învățați au încercat să reducă religia la un produs al afectivității sau emotivității omenești. Numeroși filosofi, teologi și poeți, ca: Herbart, Luther, Goethe, Herder, Iacobi și alții, ca și marii mistici din toate epocile, au crezut că esența religiei stă în sentiment. Dar cel care, pentru prima oară, a formulat o teorie cu privire la esența religiei bazată pe sentiment, a fost teologul protestant Fr. Schleiermacher. Concepția lui poate fi rezumată astfel:

Considerând că religia nu e nici metafizică, nici morală, nici știință, ci cunoștință nemijlocită despre existența finitului în infinit, el definește religia mai precis, spunând că este sentimentul dependenței absolute de necunoscut, care pentru noi este Dumnezeu. Contopirea noastră cu infinitul, cu Dumnezeu, conștiința aceasta a «finitului în infinit», care e un sentiment, constituie pentru noi o stare de supremă beatitudine; aceasta e conștiința religioasă desăvârșită.

Concepția lui Schleiermacher, care cuprinde elemente luate de la filosoful Spinoza, ca și din panteism, este pe cât de confuză, pe atât de eronată. Dacă infinitul este identificat cu Dumnezeu, care însă ne rămâne necunoscut, cum poate fi acesta obiectul religiei? Un sentiment religios nu poate exista, dacă Dumnezeu rămâne necunoscut, căci sentimentele nu pot lua ființă fără o idee sau un fenomen care să le dea naștere. Fără ideea de Dumnezeu, fie ea oricât de vagă și imprecisă, n-am simți nimic care să ne lege de El, nu l-am putea adora, nu l-am cunoaște și nu l-am putea împlini voia.

Teoriile sentimentaliste despre esența religiei ne atrag atenția asupra trăirii religioase în ființa omului și ne dau posibilitatea să prețuim sentimentul la adevărata lui valoare în experiența religioasă personală, dar greșeala lor stă în faptul că ele susțin că esența religiei stă nu-

mai în sentiment, nesocotind total contribuția intelectului și a voinței în fenomenul religios. Proverbul latin: «*Ignoti nulla cupido*» (cel ce nu cunoaște n-are nici o dorință), arată că fără cunoștință, fără idei, nu pot exista sentimente. Așadar, fără ideea de Dumnezeu nu poate exista sentiment religios și deci nici religie.

Este cazul să semnalăm aici că, alături de teoriile sentimentaliste, pot fi luate în discuție și *teoriile estetice*, căci și acestea așează ființa religiei tot în sentiment, și anume, în cel estetic sau al frumosului.

Deoarece în viața omului fantezia sau imaginația joacă un rol deosebit, căci prin ea omul își înfrumusețează și idealizează viața, numeroși filosofi și literați au susținut că religia este un produs al fanteziei, în scopul înfrumusețării vieții, ea reducându-se la sentimentul estetic cu diversele sale forme și grade. Această concepție a apărut îndeosebi în epoca romantică, între adepții ei numărându-se Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Feuerbach, D. F. Strauss, W. Wundt și alții, dar ea a avut precursori câțiva filosofi greci din antichitate, ca: Xenofan, Evhemeros și alții. Astfel, Evhemeros afirmase că zeii sînt creați de fantezia omenească, în realitate ei fiind oameni idealizați, iar Xenofan spunea că dacă boii, caii și alte animale ar avea fantezie, și-ar crea zeii după modelul și înfățișarea lor.

După Goethe, religia se reduce la cultul frumosului, căci, spune el: «cine are artă și știință, acela are și religie; cine nu le are pe acestea două, acela să aibă religie». Filosoful W. Wundt susține că religia s-a născut din dezvoltarea miturilor primitive, mitul pentru primitivi fiind un fel de știință poetică din care s-a născut mai întâi ideea de suflet, apoi cultul strămoșilor și animismul, iar apoi, ideea de zei, pe care ei i-au adorat.

Desigur, fantezia este funcția sufletului omenesc care idealizează și înfrumusețează realitatea, ridicând omul într-o lume ideală, făcându-l să întrevadă frumusețea și perfecțiunea Creatorului. Ea însă n-are capacitatea de a crea de la sine ceva, ci numai de a organiza în forme și conținuturi noi elementele pe care omul le posedă datorită experiențelor și cunoștințelor personale, pe care le păstrează memoria. Din cele mai vechi timpuri există creații estetice ale fanteziei (sculpturi, picturi, obiecte de cult etc.), dar cu toate că acestea au stat în serviciul religiei, fantezia n-a putut crea nici obiectul religiei, nici sentimentul religios, fiind totdeauna numai un auxiliar al religiei.

Sentimentul estetic se naște din contemparea frumosului natural sau artistic, care însă adeseori poate avea caracter nereligios sau anti-religios. O religie care s-ar reduce numai la sentimente estetice nu ar putea satisface nici setea omului de a ancora în transcendent, nici să

servească de temelie moralității, dat fiind faptul că unele forme ale frumosului pot cuprinde elemente cu totul imorale. De aceea, o religie care s-ar baza numai pe artă, ar putea nesocoti chiar unul dintre principalele scopuri ale religiei: unirea cât mai multor oameni în aceeași comunitate de credință și de viață, în care nu există deosebire de clasă, neam, cultură, stare socială, ci toți sînt una.

3) *Teorii voluntariste.* Voința este funcția sufletului omenesc prin care ne manifestăm în exterior prin acțiunile noastre. Ea înseamnă activitate îndreptată conștient spre un scop și stă în strînsă legătură cu intelectul și sentimentul, fără de care ea nici nu poate fi concepută. Căci dacă intelectul este generatorul ideilor, iar sentimentul asigură pregătirea internă a acțiunii sau faptei externe, voința execută ceea ce intelectul și-a propus, iar sentimentul a pregătit, generînd impulsul spre acțiune.

Dar fiindcă acțiunile externe sînt fapte pe care le studiază morala prin prisma noțiunilor de bine și rău, teoriile voluntariste consideră că esența religiei stă în moralitate, aceasta exteriorizîndu-se fie în actele de cult, fie în faptele morale ale oamenilor. Astfel s-a ajuns ca unii filosofi și teologi, să identifice sau să reducă religia la morală, considerînd că elementul fundamental al ei stă în morală. Așa a apărut «moralismul», un curent care urmărește înlocuirea religiei cu morala, cel mai renumit susținător al acestuia fiind filosoful Im. Kant.

Concepția lui Kant despre religie rezultă îndeosebi din lucrările sale: *Critica rațiunii practice*, *Religia în limitele rațiunii și întemeierea metafizicii moravurilor*. Într-o altă lucrare: *Critica rațiunii pure*, el susține că cunoștința științifică este rezultatul colaborării sau fructul nunții, unirii, dintre sensibilitate și rațiune, sensibilitatea oferind materialul obținut prin simțuri, iar rațiunea prelucrînd acest material; această cunoștință nu poate însă depăși limitele lumii fenomenale, adică a lumii în care trăim. Sensibilitatea noastră (simțurile) ne oferă un material haotic, care însă este prelucrat și organizat de intelectul nostru prin formele apriorice ale sensibilității, spațiul și timpul, și prin categoriile rațiunii. Acestea sînt cunoștințele științifice, care însă n-au valoare decît în lumea fenomenală. Dar dincolo de această lume este «lumea numenală», în care se află «lucrul în sine», care poate fi gîndit dar nu cunoscut, deoarece acolo nu poate opera rațiunea teoretică singură, fără ajutorul sensibilității, ci numai rațiunea practică.

Dar intelectul nostru nu e numai posesorul formelor și categoriilor «constitutive» cu care operează în lumea fenomenală, organizînd materialul oferit de sensibilitate, ci posedă și unele *idei regulative*, care au o valoare deosebită pentru viața noastră. Ele sînt produsul rațiunii

practice — pe care Kant o identifică cu conștiința și cu voința — adeseori. Astfel, ideile de libertate, de nemurire a sufletului, ca și cea de Dumnezeu sînt «postulate» adică cerințe ale rațiunii practice, ale voinței. Legea morală care se află în noi este *autonomă*, avîndu-și izvorul în rațiunea practică, nefiind produsul unei voințe străine care ne-ar impune-o. Ea este legea fundamentală a ființei noastre, de care trebuie să ascultăm. Această lege ni se impune conștiinței noastre prin acel «imperativ categoric»: «*Tu trebuie să faci...*», sau «*îți este interzis să faci...*».

Este firesc, spune Kant, ca în viață binele să fie răsplătit, iar răul pedepsit. Dar cum în lumea aceasta nu există un raport just între virtute și fericire, ca și între imoralitate și nefericire, din acest motiv, rațiunea practică postulează (pretinde) o lume în care binele să fie totdeauna răsplătit, iar răul pedepsit. Dar aceasta presupune existența unui judecător drept în lumea numenală, care nu poate fi decît Dumnezeu. În acest fel, ideile fundamentale ale religiei: Dumnezeu, libertatea voinței, nemurirea sufletului, viața viitoare, fericirea ca răsplată a virtuții nu pot fi obiecte ale cunoștinței, ci numai ale credinței, ele fiind postulate ale rațiunii practice.

Iată deci că filosoful Kant în loc să fundamenteze morala pe religie, dimpotrivă, fundamentează religia pe morală, reducînd-o pe cea dintîi la cea din urmă, sau chiar subordonînd religia, moralei. Aceasta se poate vedea chiar din definiția pe care el o dă religiei: «*Religia este recunoașterea datoriei morale ale omului ca porunci ale lui Dumnezeu*».

Concepția lui Kant despre religie a avut o influență considerabilă asupra filosofiei și teologiei de mai târziu, continuatorii săi fiind, îndeosebi, Fichte și Schleiermacher, ea găsind o audiență deosebită în protestantism.

Teoriile voluntariste sau moraliste deși ne arată un element important din ființa religiei, anume aplicarea la viață a raportului dintre om și Dumnezeu, ele însă, prin faptul că reduc religia la simple acte de voință ale omului, nu ne lămuresc nici asupra subiectului și obiectului religiei, nici asupra modului în care ea este trăită de către om. Căci deși morala este strîns legată de religie, sfera religiei depășește cu mult pe cea a moralei. Căci orice act de voință depinde, în primul rînd, de un act de cunoaștere, în cazul religiei de cunoașterea lui Dumnezeu și a voii Sale care trebuie împlinită.

Pe de altă parte, experiența ne arată că un om poate să fie moral, fără să fie în același timp și religios. Există numeroși moraliști moderni care nu sînt religioși, după cum în cultul unor religii inferioare

există practici și acțiuni imorale. Raportul dintre religie și morală nu este nici de identitate, nici de cauzalitate, ci de reciprocitate: adevărata religie susține și sprijină adevărata moralitate și viceversa. Chiar și în creștinism, unde raportul dintre religie și morală este așa de strâns, ele nu se identifică, morala fiind numai o consecință sau o urmare a religiei.

Referindu-ne în special asupra concepției lui Kant asupra ființei religiei, ea nu poate fi acceptată, deoarece e rezultatul unui punct de plecare cu totul discutabil. Căci Kant numai în mod arbitrar separă rațiunea teoretică de cea practică, limitând domeniul celei dintâi numai în lumea fenomenală, iar celeilalte în lumea numenală, negînd rațiunii teoretice orice posibilitate de cunoaștere în lumea numenală. Dacă concluziile rațiunii pure în problemele din lumea numenală nu merită nici o încredere, iar noi trebuie să credem că acolo au valoare numai postulatele rațiunii practice, de aici rezultă două consecințe și anume: a) obiectul religiei este ceva cu totul nesigur și iluzoriu, și b) sufletul omenesc nu este unitar, ci compartimentat în două sfere care lucrează independent și diferit una de alta.

Dar se pare că filosoful Kant a salvat autonomia voinței tocmai prin negarea posibilității de a cunoaște pe Dumnezeu pe calea rațiunii teoretice. Căci, după el, dacă am cunoaște pe Dumnezeu în mod teoretic, omul avînd permanent imaginea lui înaintea ochilor, împlinirea legii morale s-ar face cu strictețe, dar nu în mod liber, ci din frică, ceea ce n-ar exprima nicidecum adevărata moralitate, care, după Kant, trebuie să porceadă din respectul pur al legii morale, și nu din considerente sensibile.

În concluzie, Dumnezeu conceput de Kant este numai o ficțiune, cu care omul nu poate comunica fiindcă nu-L cunoaște, rolul lui fiind doar acela de a veghea ca în lumea numenală să se realizeze armonia dintre moralitate și fericire.

Din cele expuse anterior în legătură cu esența religiei, ne-am putut da seama de insuficiența, ba chiar de falsitatea teoriilor de care ne-am ocupat. Insuficiența explicării ființei religiei sub aspect subiectiv numai prin una sau alta din cele trei funcții ale sufletului omenesc: intelect, sentiment și voință rezultă fără putință de tăgadă mai ales din trăirea religioasă, care cuprinde în sine manifestarea integrală a sufletului omenesc: cunoaștere, simțire și voință. Precum afirmă un teolog, «religia este sinteza cea mai desăvîrșită a celor mai înalte însușiri și funcții ale sufletului omenesc, puse în serviciul a două idei: ideea de Dumnezeu și cea a legăturii omului cu El» (Werner Gruhn). Religia conține în sine intelect, sentiment și voință, împletindu-le pe

toate într-o trăire unitară în raport cu ființa divină. În religie, punctul de plecare este cunoașterea lui Dumnezeu, chiar dacă această cunoaștere nu e deplină (cf. I Cor. 13, 9), precum și a raportului ce există între om și divinitate; așadar, inițial religia cuprinde o doctrină, pe care unii o numesc filosofie sau metafizică. Pe temeiul acestei cunoașteri, voința tinde să asculte și să împlinească voia lui Dumnezeu, exprimată în legile morale, care sînt expresii ale voinței divine.

Dar urmarea, ascultarea sau împlinirea legilor morale de către om este unită cu sentimente de plăcere, pietate și iubire față de Dumnezeu, «Care vorbește ca toți oamenii să se mîntuiască și să ajungă la cunoaștința adevărului» (I Tim. 2, 4). Gîndirea și fantezia se împletesc, creînd adeseori simboluri prin care sînt exprimate și întărite sentimentele complexe pe care omul le trăiește în legătură cu Dumnezeu. Așa apare arta în religie, ca un prețios auxiliar al ei, prin creațiile ei și potențîndu-se și intensificîndu-se sentimentul religios.

Redusă numai la doctrină, religia devine filosofie; propunîndu-și să dea numai norme de conduită, ea se transformă în morală, iar dacă se oprește la sentiment, ea devine contemplație mistică, fără vreo legătură cu mediul social în care trăiește omul. De aceea, definiția pe care i-a dat-o Fer. Augustin: «*Religio est modus cognoscendi et colendi Deum*» (religia este modul de a cunoaște și de a cinsti pe Dumnezeu), exprimă lămurit pînă astăzi nu numai obiectul religiei, ci și complexitatea fenomenului religios.

Raportul dintre religie și morală

a. **Raporul dintre religie și morală în general.** În unul dintre capitolele anterioare am văzut că unii filosofi au voit să reducă religia la morală sau chiar să le identifice pe acestea. Am menționat atunci că deși există o legătură între ele, sfera religiei depășește cu mult pe cea a moralei, încît morala poate fi cel mult o parte a religiei. Rămîne acum să examinăm mai îndeaproape care este raportul dintre religie și morală.

Din capitolul introductiv (noțiuna, obiectul și importanța Teologiei Dogmatice) s-a putut vedea că între Dogmatică și Morală este o strînsă legătură, cea dintîi avînd menirea să expună în mod sistematic învățătura de credință creștină sau dogmele acesteia, iar cea de a doua, să arate cum pot fi transpuse în viață aceste învățături, în scopul mîntuirii credincioșilor, fără însă ca Dogmatica — cu toate că ea condiționează Morala — să anuleze independența acesteia. Căci așa cum credința

condiționează faptele, adică viața și activitatea creștinilor, la fel Dogmatica condiționează morala.

Fiind însă vorba despre raportul dintre Dogmatică și Morală, echivalent celui dintre credință și fapte, acest raport trebuie analizat și pe un plan mai vast, deoarece atunci când vorbim despre el, nu avem în vedere numai două discipline teologice, dintre care una se ocupă cu expunerea învățăturii de credință, iar cealaltă cu normele de purtare în viață, ci raportul dintre două funcții ale vieții sufletești a omului, precum și despre manifestările și exteriorizările acestora. Totodată, remarcăm faptul că atunci când vorbim despre raportul dintre credință și morală, nu considerăm credința numai din punct de vedere formal și deci ca o simplă funcție de cunoaștere a sufletului omenesc și nici numai ca pe o virtute teologică, ci o privim îndeosebi sub aspectul ei obiectiv, deci cu privire la conținutul sau la cuprinsul ei, înțelegând prin credință totalitatea adevărilor revelate care constituie însăși esența religiei și a teologiei creștine. Așadar, vorbind despre raportul dintre credință și morală, în realitate vorbim despre raportul dintre religie și morală. Dar mai înainte de a vorbi despre acest raport în cadrul religiei creștine, e necesar să vorbim despre el în general, atât sub aspect istoric, cât și psihologic.

Cercetările făcute la sfârșitul veacului trecut și la începutul veacului nostru de către numeroși sociologi și etnografi (Dürkheim, Lévy Brühl, Waitz, Frazer și alții) asupra vieții unor popoare primitive (necivilizate) se pare că au avut darul să confirme teza școlii sociologice franceze, anume că originea moravurilor — și deci și a moralei — trebuie căutată în religie. Religia conține în germen — zice Dürkheim — toate elementele din care, prin disociere, prin determinare, apar diferitele manifestări ale vieții colective. Atât dreptul, cât și morala s-au născut din precepte rituale. Potrivit acestei teze, conștiința oamenilor primitivi sau necivilizați nu face deosebire între regulile morale și cele religioase, orice transgresiune sau încălcare față de legea morală fiind considerată ca un păcat împotriva divinității. De aceea, normale morale pe care conștiința le impune popoarelor primitive provin din miturile și practicile religioase. Așadar, după această teză se poate afirma că pe treptele de inferioritate ale societății omenesti, religiile sînt singurele purtătoare ale ideilor morale și prin aceasta, prescripțiile morale dobîndesc pecetea și autoritatea poruncilor și legilor divine¹.

1. Deși la prima vedere se pare că această teză e în conformitate cu concepția creștină, în realitate ea este străină acesteia, deoarece nu consideră religia decît ca un produs social, fără nici o bază apriorică sau revelațională în om.

Pe de altă parte, se poate însă vorbi și despre o influență a moravurilor respective, a moralei asupra religiei, acest fapt putîndu-se constata mai ales la popoarele antice. Astfel, cine cunoaște istoria poporului grec nu poate să nu-și dea seama că, la origine, divinitățile grecești nu erau decît forțe sau puteri îndumnezeite ale naturii și numai mai târziu, sub influența moravurilor, ele au primit calități și defecte morale pur omenești. Se cunoaște, bunăoară, infidelitatea conjugală a lui Zeus, gelozia Herei, sentimentul de răzbunare ca un fapt comun atribuit zeilor, eroismul semizeilor și opunerea lor la capriciile olimpienilor etc. Așadar, în general, zeii greci erau departe de a reprezenta personificări ale idealului moral, ceea ce a făcut pe filosofi să-și piardă credința în ei. Însă încetul cu încetul, zeii arbitrari și răzbunători «se umanizează», adică se moralizează, primind o coloratură morală mai pozitivă, însușirile lor apropiindu-se de reprezentarea idealului moral din societatea acelor vremi. Nu este deci de mirare că numeroși filozofi, ca Socrate, Xenofan, Platon și alții, au văzut în zei simple creații omenești, și au ajuns la concepția unei divinități unice, care trebuia să exceleze îndeosebi prin calități morale. Creșterea în moralitate a omnirii vechi a făcut deci necesară apariția unor divinități noi, lipsite de defectele morale ale vechilor divinități, iar alături de acești zei, semi-zei sau eroi sînt creații mitice în care se personifică numeroase virtuți, pe care societatea acelor vremi le prețuia mai mult.

b. Religia și morala sub aspect psihologic. Cercetarea raportului dintre religie și morală sub aspect psihologic apare cu atât mai necesară, cu cît în epoca noastră s-au înmulțit încercările de a se întemeia sisteme de morală fără vreun fundament religios. Căci deși se vorbește curent despre strînsa legătură dintre religie și morală, totuși se poate constata că aceste două realități pot exista și independente, în sensul că există religii în care viața morală se situează la un nivel inferior, după cum există o viață morală remarcabilă în concepții filozofice lipsite de elemente religioase.

Dacă ne referim la ființa religiei, rămîne un fapt neîndoielnic că religia se leagă de necesitatea și tendința sufletului omenesc de a se pune în legătură cu ființa superioară, absolută, cu Dumnezeu. Religia ne apare astfel ca legătură liberă și conștientă dintre om și Dumnezeu, omul menținînd această legătură prin diferite practici de cult, care în ansamblul lor nu sînt decît manifestarea în exterior a credinței și trăirii lui religioase. Desigur, nevoia legăturii cu Dumnezeu nu e simțită

de toți oamenii în același fel și nici cu aceeași intensitate. Datorită acestui fapt, există și oameni puțin religioși sau chiar nereligioși, după cum există oameni religioși, unii ajungând până la un misticism bolnăvicios, ori la bigotism. Această nevoie subiectivă de a se pune în legătură cu Ființa supremă se întemeiază însă pe fapte și raporturi obiective, de unde rezultă că religia nu poate fi explicată numai ca un produs psihologic subiectiv.

Dar în afară de această manifestare a ființei omenești, există și o alta și anume față de persoanele, ființele și lucrurile din lumea înconjurătoare în care trăim. Această manifestare constituie obiectul de cercetare al Moralei, disciplină teologică ce ne arată modul în care trebuie să ne comportăm în viața noastră zilnică.

Putem deci spune că atât religia, cât și morala provin fiecare, sub aspect psihologic, din două nevoi deosebite ale sufletului omenesc: cea dintâi, din nevoia de a ne pune în legătură cu Ființa supremă și cu lumea celor nevăzute, iar cea de a doua, din nevoia de a fi în legătură cu lumea în care trăim, cu semenii noștri, cu societatea din care facem parte.

c. **Diferite păreri cu privire la raportul dintre religie și morală.** Întrebarea care se pune și la care trebuie să răspundem acum este următoarea: dacă religia și morala provin din două nevoi deosebite ale sufletului omenesc și ca atare sînt două manifestări deosebite, care este raportul dintre ele? Oare o persoană care este într-adevăr religioasă, manifestîndu-se ca atare, prin aceasta este ea o persoană morală și viceversa?

La această întrebare s-au dat diferite răspunsuri. Unii au spus că religia implică în sine și moralitatea, alții că religia este identică cu morala, iar alții că deși sînt deosebite una de alta, totuși se influențează în mod reciproc, ori că derivă una din alta (fie morala din religie, fie religia din morală). În sfîrșit, alții au spus că poate exista religie fără morală sau morală fără religie și că deci n-ar exista în mod necesar o legătură între ele.

Din varietatea acestor opinii privitoare la raportul dintre religie și morală, se pot reține următoarele:

Exceptînd părerea că religia și morala sînt același lucru, pe care o respingem de la început ca falsă, nu se poate nega faptul că ele n-ar fi realități de sine stătătoare, deoarece există oameni religioși fără să fie morali, după cum există oameni cu manifestări de cea mai înal-

tă moralitate, fără a fi nicidecum religioși². De asemenea, în istorie există perioade în care religia decade, fără a decădea moralitatea și invers. Dar acest lucru își are totdeauna motivarea sa, căci dacă uneori religia poate exista fără moralitate, de asemenea, viața morală fără religie, nu înseamnă că aceasta e starea firească în care se află omul care trăiește în deplină libertate. Este posibil atât pentru individul izolat, cât și pentru societate, să ducă o viață morală corespunzătoare, chiar dacă credința religioasă a dispărut.

Această situație nu e însă de durată, fiind numai o stare trecătoare, în curînd putîndu-se ajunge la un adevărat declin moral. Chiar în lumea greco-romană se poate constata că atunci cînd morala s-a desprins de religie, decăderea moravurilor a dus societatea la prăbușire. Mai degrabă se poate afirma că religia și morala au o soartă comună, pe de o parte, ambele avînd să lupte împotriva unor dușmani comuni, ca: pornirile josnice ale omului și concepțiile decăzute, iar pe de alta, amîndouă avînd să promoveze o serie de valori comune, ca: libertatea, personalitatea, responsabilitatea și aspirația omului spre desăvîrșire. De aceea, ambele sînt sortite să triumfe sau să decadă împreună.

d. **Raportul dintre religie și morală în concepția creștină.** Adevăratul raport dintre religie și morală este exprimat în concepția creștină și el se poate rezuma în următoarele:

Deși religia și morala sînt două manifestări deosebite ale sufletului omenesc, ele se întregesc una pe alta, se implică una pe cealaltă, presupunîndu-se și condiționîndu-se în mod reciproc. Mai mult, s-ar putea spune că ele sînt două aspecte, două fețe ale aceleiași realități spirituale nedespărțite. Noi le separăm din punct de vedere logic, dar ele rămîn unite și nedespărțite în unitatea conștiinței personale. Ele se află într-o strînsă legătură, pentru că omul religios simte nevoia și îndboldul de a realiza în propria sa viață concepția sa despre lume și despre om, la formarea căreia religia și-a dat o importantă contribuție, și de a-și conforma conduita potrivit acestei concepții. Fiind două manifestări deosebite, dar care stau într-o strînsă legătură, ele se condiționează și se întregesc reciproc, ca expresie a aceleiași tendințe: de a ne pune în legătură cu Dumnezeu și cu semenii noștri.

Dacă în concepția creștină întreg edificiul ordinii morale din lume are la temelie voința lui Dumnezeu, atunci respectarea acestei ordini

2. În romanul scriitorului Caldwell Taylor: *Suflete pătimase* (tradus acum cîteva decenii și în românește) sînt admirabil zugrăvite două astfel de personaje: Angus Cauder, un tînar religios pînă la bigotism, dar de o moralitate mai mult decît dubioasă: zgîrcit, nedrept, meschin și răzbunător, și Stuart Coleman, om de o generozitate și de un altruism fără seamăn, dar lipsit de orice credință religioasă.

înseamnă cinstirea și preamărirea lui Dumnezeu, ceea ce constituie o parte însemnată a religiei. De aceea, religia și morala, credința și moralitatea constituie un tot organic și inseparabil. Deci, se poate spune că ele stau în aceeași relație ca rădăcinile cu pomul pe care-l nutresc, de aceea, fără religie adevărată, nu poate exista moralitate adevărată.

Credința religioasă deschide moralei creștine o înaltă perspectivă, o zonă luminoasă, oferindu-i în același timp un temelie sigur și o încoronare, pe care aceasta nu le poate afla în altă parte. «Conștiința religioasă închide ca într-un cerc și întregeste conștiința morală a creștinului de jur împrejurul întregului orizont al vieții sale, plutind peste întregul câmp al datoriei, așa cum cercul înconjoară pământul». (I. Mihailescu). Avându-și fiecare ființa sa proprie, ele pot trăi și fiecare în parte, dar nu pot ajunge la plenitudinea și la scopul existenței lor de cît în conviețuirea armonioasă dintre ele. «Una fără alta este ca lumina lunii care nu încălzește, sau ca și căldura sobei care încălzește dar nu luminează, ca inteligența lipsită de brațul voinței, sau ca voința lipsită de lumina inteligenței; ca teoria rămasă nepusă în practică, sau ca practica făcută la voia întâmplării, fără lumina teoriei» (I. Mihailescu).

Desigur, în cercetarea raportului dintre religie și morală, în majoritatea cazurilor s-a insistat mai mult sau chiar numai asupra aportului pe care religia îl aduce moralei, deci asupra influenței religiei asupra moralei. Dar nu-i mai puțin adevărat că se poate vorbi în general și de influența moralei asupra religiei, ca despre o realitate de necontestat. Precum afirmă teologul ortodox Andrușos, e un lucru evident că religia se reliefează și se preamărește prin morală. De aceea, dacă religia este o forță spirituală considerabilă, acest fapt se datorește în parte, — și îndeosebi în epoca modernă — conținutului ei moral, ea devenind astfel, prin pedepsirea răului și răsplătirea binelui, protectoarea și apărătoarea vieții morale. Fără forța moralității, religia devine o superstiție, iar Dumnezeu, o ființă arbitrară și imorală. Aceasta explică, în parte, de ce Kant a încercat să fundamenteze religia pe morală, inversînd astfel adevăratul raport ce există între ele.

Rezumînd cele ce se desprind din expunerea anterioară cu privire la raportul dintre religie și morală, se pot desprinde următoarele:

1. Religia și morala sînt două realități deosebite, avînd fiecare esența sa proprie. Datorită strînsei legături dintre ele, s-ar putea spune că ele sînt două aspecte ale aceleiași realități, care însă nu se pot identifica.

2. Legătura, sau raportul dintre ele, nu e nici numai de simplă coordonare, fiindcă ele nici nu progresează, nici nu regresează în mod

egal și uniform, dar nici de subordonare, în sensul că una s-ar cuprinde sau ar deriva din cealaltă.

3. Adevăratul raport dintre ele este înfățișat în concepția creștină, după care ambele se implică, se condiționează, se presupun și se influențează reciproc. În creștinism, religia și morala — deși deosebite una de alta — există în mod inseparabil, religia fiind totuși fundamentul moralei.

Din această relație dintre religie și morală, desigur cea care cîștigă mai mult este morală, deoarece noțiunile fundamentale ale acesteia, dobîndesc prin această relație un caracter oarecum sacru. Astfel, conștiința morală devine «glasul lui Dumnezeu» în om, caracterul moral și tendința spre desăvîrșire o năzuință de asemănare cu Dumnezeu, legea morală o expresie a voinței divine, iubirea față de binele moral devine iubire față de Binele suprem, Dumnezeu.

Raportul dintre religie și artă

În capitolul privitor la esența religiei, am arătat că unii învățați au încercat să reducă religia la sentimentul estetic, voind să o identifice sau să o reducă la artă. Am afirmat atunci că religia nu poate fi nici identificată, nici redusă la artă, căci arta nu poate crea nici obiectul religiei, nici sentimentul religios, ea fiind numai un auxiliar al acestuia.

În cele ce urmează, vom cerceta mai îndeaproape raportul dintre religie și artă.

Între religie și artă există o strînsă relație, ceea ce se poate constata și din punct de vedere istoric. Din cele mai vechi timpuri, arta a fost nedespărțită de religie, a fost indisolubil legată de ea și a atins culmile cele mai înalte sub tutela religiei. Acest lucru se poate spune deopotrivă despre toate artele: arhitectura, pictura, sculptura, muzică, poezia. E de ajuns să ne gîndim la minunatele temple și complexe arhitectonice ale antichității (templul Dianei din Efes, templele egiptene de la Luxor, complexul de la Borobudur) sau la sculptura greacă din epoca lui Pericle, la pictura renascentistă din Apus, la muzica și poezia din cultul iudaic, la dansurile religioase ale diferitelor popoare, spre a nu ne mai putea îndoi de acest adevăr.

Între religie și artă există numeroase asemănări și deosebiri, de care ne vom ocupa în cele ce urmează.

Asemănări între religie și artă

1. Cea dintâi asemănare între religie și artă este că amândouă corespund unor aspirații înalte ale sufletului omenesc: religia corespunde tendinței de a depăși lumea în care trăim și de a ne pune în legătură cu infinitul. Setea omului după absolut nu se stinge niciodată; de aceea, chiar dacă el își închipuie divinitatea sub cele mai bizare forme, așa cum se întâmplă în religiile primitive, el se simte ridicat din sfera realului, din lumea materială, spre transcendent, spre o lume ideală, ori de cîte ori se pune în legătură cu divinitatea și în această legătură el își găsește o satisfacție și o mulțumire deplină.

Dar și arta corespunde tendinței omului de a înfrumuseța prin imaginație lumea reală în care trăiește. Prin aceasta omul se transpune într-o lume ideală, lumea frumosului, în care dispar atîtea dizarmonii ce există în lumea reală, se înobilează sufletește, trăiește emoții și sentimente deosebite, care îl pot face mai bun, mai uman, mai tolerant, astfel că arta poate deveni un mijloc de a-i uni măcar pentru un moment pe cei care trăiesc aceleași emoții și sentimente în fața frumosului artistic. Fără a-l pune în legătură cu absolutul, frumosul artistic îi oferă omului posibilitatea de a se deschide spre noi orizonturi, putînd descoperi în măiestria artistică ceva care totuși îi arată calea spre absolut.

2. Atît religia cît și arta au comună ideea de inspirație. Creatorii de artă, ca și reformatorii religioși din toate timpurile s-au considerat persoane inspirate de divinitate, spre a putea exprima în operele lor frumosul artistic în toată plenitudinea lui, sau spre a vesti oamenilor voința divină. Inspirația divină stă la temelia celor mai multe scrieri de cuprins religios, indiferent dacă aceasta a fost o inspirație reală, că în creștinism, sau numai o presupusă inspirație, ca în religiile din extremul orient sau în mahomedanism.

La rîndul lor, din cele mai vechi timpuri și pînă astăzi, reprezentanții tuturor artelor s-au socotit ființe inspirate, iar în lumea greco-romană ei invocau muzele — fiecare artă socotindu-se că stă sub protecția unei muze — sub inspirația cărora ei credeau că își compun operele respective. Marii poeți romani: Terențiu, Ovidiu, Horațiu, și alții, atribuiău inspirația unei ființe supreme, care le insufla nu numai ideea, ci și măiestria artistică de a-și compune operele lor. La fel, marii muzicieni din epoca modernă: Bach, Haydn, Mozart, Beethoven, Schubert și alții, considerau inspirația ca un dar ce vine de sus, fără de care nici un artist nu-și poate realiza opera.

Și în zilele noastre arta rămîne nedespărțită de ideea de inspirație, deși astăzi inspirația este explicată pe alte temeiuri.

3. În religiile superioare, dar mai ales în creștinism, arta a atins cele mai înalte culmi, marii artiști fiind oameni de o profundă religiozitate: Michelangelo, Leonardo da Vinci, Tițian, Rafaelo Sanzio, iar în răsărit, Panselin, au fost oameni religioși, ca și marile genii muzicale, iar creațiile lor au rămas neîntrecute pînă astăzi.

4. În exprimarea ideilor religioase și artistice, sînt folosite adeseori simboluri (semne). Simbolurile religioase și artistice exprimă conținuturi de idei care nu pot fi redade prin noțiuni, judecăți sau raționamente. Astfel, în creștinism Sfînta Treime este reprezentată printr-un triunghi echilateral; atotștiința divină, printr-un ochi; Mîntuitorul Hristos prin samarineanul milostiv sau prin păstorul cel bun; suferințele, prin cruce; Sfînta Fecioară Maria, prin rugul cel negru etc. Nu mai vorbim de mulțimea simbolurilor utilizate în artă, măiestria artistică manifestîndu-se adeseori tocmai prin modalitatea utilizării unor astfel de simboluri (culori, obiecte, animale, ființe umane reale sau imaginare, sunete, zgomote etc.).

Deosebiri între religie și artă

Între religie și artă există însă deosebiri fundamentale, care caracterizează tocmai specificul fiecăreia; aceste deosebiri sînt următoarele:

1. Cu toate că obiectul religiei face parte din lumea transcendentă, deci nu poate fi cunoscut pe cale științifică, prin credință, el dobîndește o realitate obiectivă indiscutabilă, căci în religie credința este singura cale de cunoaștere a zonei suprafirești, descoperite prin Revelație. De aceea, Apostolul Pavel definește credința: *«Adeverirea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor nevăzute»* (Evr. 11, 1). Chiar dacă unele adevăruri religioase nu pot fi înțelese pe cale rațională, ele se impun cu necesitate prin credință, certitudinea lor fiind garantată de cel ce le-a descoperit: Dumnezeu, Care nu ne poate înșela.

Nu același lucru se poate spune despre creațiile artistice. Desprins de suportul lor religios, ele rămîn plăsmuiri ale imaginației, chiar dacă exprimă elemente ale lumii reale, sub noi forme și conținuturi. Dealtfel, atunci cînd arta a stat în slujba unor religii false, ale căror divinități n-au avut o realitate obiectivă, atunci cînd credincioșii acestora s-au convins de falsitatea lor, aceste religii au dispărut, rămînînd martori despre existența lor doar creațiile artistice care le-au servit: temple, altare, statui de zei, picturi etc., a căror valoare a dispărut odată cu religiile în slujba cărora au fost, astăzi ele fiind numai vestigii documentare.

Este adevărat că arta nu pierde nimic din faptul că o mare parte din creațiile ei nu reprezintă ceva real, adică nu corespund unor lu-

cruri reale, ea putînd dăinui peste veacuri fără ca reprezentările ei să aibă o existență reală, adică să le corespundă ceva în realitate. Dar cu religia nu e la fel: ea dispare total atunci cînd adepții ei au ajuns la concluzia că divinitățile pe care le-au adorat nu sînt altceva decît ficțiuni.

2. După cum religia a stat și stă întotdeauna într-o strînsă legătură cu morala, și adeseori ea «se reliefează și se preamărește» prin morală, așa și arta poate sta în legătură cu religia, dacă se pune în serviciul acesteia, și atunci dobîndește și ea un caracter moralizator. Dar ea poate exista și fără nici o legătură cu religia și cu morala.

3. Religia are credincioși, pe cînd arta are numai admiratori. Adepții unei religii formează totdeauna o comunitate de credință și de simțire, pe cînd arta nu are o asemenea trăsătură caracteristică. Artă rămîne la trăirea unor sentimente de moment, chiar dacă acestea se repetă de cîte ori se ia contact cu opera artistică.

E adevărat că și arta influențează sufletul omenesc, trezind în el sentimente de admirație, de satisfacție, de bucurie, și adeseori poate da impuls omului spre acțiuni nobile. Se știe, de altfel, ce influență are muzica asupra celor ce o ascultă. Marii creatori: *Bach, Haydn, Mozart, Beethoven, R. Wagner*, prin creațiile lor au trezit și trezesc pînă astăzi cele mai înalte și mai nobile sentimente, avînd o influență considerabilă asupra celor ce le ascultă operele.

4. Religia pretinde adepților ei nu numai participarea la actele de cult, ci și anumite acțiuni practice, anumite fapte morale, iar prin cult ea întărește și înduplecă voința credincioșilor spre asemenea acțiuni.

Artă ca expresie a sufletului unui popor. Dacă arta este produsul unor personalități geniale, ale căror creații se impun peste granițele de loc și timp, ele dobîndind astfel un caracter universal, nu-i mai puțin adevărat că ea — fie că e vorba de artă populară, fie de cea cultă — exprimă în conținutul ei sufletul unui popor. De aceea, astăzi creațiile artistice, indiferent de felul lor, sînt prețuite și stimulate, deoarece în ele se oglindesc capacitățile artistice ale poporului respectiv, calitățile lui psihice și trecutul lui plin de glorie și suferințe. Și adeseori, creațiile artistice populare sînt legate și de trecutul religios al poporului respectiv. E de ajuns să amintim despre creațiile artistice ale poporului nostru, legate de sărbătorile Crăciunului, Anului nou și Bobotezei: minunatele colinde, plugușorul, irozii, vasilica, turca și altele.

Iată de ce, fie că e vorba de creațiile artistice ale unor mari personalități, fie de creațiile populare, arta care stă în slujba religiei dobîndește prin aceasta un plus de frumusețe spirituală, care într-adevăr îl ridică pe om spre zările unei lumi ideale, mai frumoasă, mai bună și mai dreaptă, spre care aspirăm cu toții.

ARGUMENTE RAȚIONALE PENTRU DOVEDIREA EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU

Generalități. Fiind înzestrat de Dumnezeu cu rațiune, omul din cele mai vechi timpuri a încercat să-și explice realitățile în mijlocul cărora a trăit, ca și pe cele cu care a venit în contact fie și numai în mod întîmplător. Dar el nu s-a mulțumit să afle numai cauzele fenomenelor pe care le-a întîlnit în viața sa zilnică, deci să-și explice numai realitățile lumii înconjurătoare, deoarece setea lui de cunoaștere l-a mînat să afle ultima explicație a lumii în întregimea ei, ca și a vieții. Acestea, deoarece după expresia unor filosofi, omul trăiește sub imperiul unui instinct metafizic care îl mîină — după priceperea și gradul lui de cultură — să găsească o explicație suficientă tuturor lucrurilor și fenomenelor ce există și se petrec în lume, explicație care însă nu poate fi aflată decît dacă, prin gîndire, el depășește lumea aceasta și ancorează în transcendent. Numai așa a ajuns omul să-și explice în mod satisfăcător existența lumii și a vieții și îndeosebi originea acestora, atribuindu-le unei cauze prime, absolute, unice, transcendente, conștiente și active, care nu poate fi decît Dumnezeu.

În această încercare a omului de a-și explica originea lumii și a vieții trebuie să căutăm obîrșia argumentelor sau a dovezilor raționale pentru existența lui Dumnezeu, care mult mai tîrziu au primit o formă logică adecvată, pe care le-au dat-o diferiți filosofi în decursul timpurilor, începînd cu cei greco-romani: *Socrate, Platon, Aristotel, Cicero, Seneca* și sfîrșind cu cei din epoca modernă: *Descartes, Leibniz, Kant, Hegel* și alții.

Argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu sînt dovezi scoase din rațiune, din care rezultă că Dumnezeu nu este o ficțiune, ci există în realitate. Cu alte cuvinte, aceste argumente sînt dovezi care se bazează exclusiv pe rațiune, de care ne folosim spre a argumenta că noțiunea de Dumnezeu nu este un produs al imaginației, ci ei îi corespunde o realitate. Prin ele dovedim că Dumnezeu există. Cunoștințe mai bogate despre Dumnezeu primim din Revelație.

Argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu nu au tăria sau puterea necesară spre a face să creadă sau să admită existența lui Dumnezeu pe cei ce, de fapt, nu cred în Dumnezeu. De asemenea, ele nu sînt necesare celor ce cred în Dumnezeu pe baza Re-

velației. Cu toate acestea, ele ne sînt folositoare, deoarece cei ce cred dovedesc prin ele, celor ce nu cred, că credința lor nu e o ficțiune, ci are puternice temeiuri raționale; iar pentru credincioșii înșiși, ele constituie o justificare rațională a credinței lor, care nu e o credință oarbă, ci una luminată.

Deși scolastica medievală socotea la peste cinci mii numărul argumentelor pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, în epoca modernă numărul lor a scăzut vertiginos, iar astăzi ele s-au redus la cinci, și anume: 1. *argumentul istoric*; 2. *argumentul cosmologic*; 3. *argumentul teologic*; 4. *argumentul moral* și 5. *argumentul ontologic*.

1. Argumentul istoric

Argumentul istoric deduce existența lui Dumnezeu din universalitatea ideii de Dumnezeu, idee care există la toate popoarele și în toate timpurile. Dacă ideea de Dumnezeu există pretutindeni și a existat totdeauna, este imposibil ca acestei idei să nu-i corespundă o ființă care există în realitate. Dealtfel, preistoria, istoria, etnografia, etnologia, sociologia și alte științe dovedesc fără nici o îndoială că nu există și n-a existat niciodată vreun popor care să nu aibă credința în Dumnezeu, indiferent de felul în care aceste popoare și l-au reprezentat. Nenumăratele locașuri și obiecte de cult, ca și picturile ce s-au găsit în cele mai vechi așezări omenești dovedesc credința oamenilor preistorici în Dumnezeu.

Deoarece ideea de Dumnezeu există la toate popoarele, acest argument s-a numit «a consensu gentium», adică el se bazează pe consensul tuturor popoarelor. Dealtfel, temeliile acestui argument le-au pus numeroși filozofi și învățați din antichitate, el fiind unul dintre cele mai vechi argumente. Astfel, Plutarh, un reprezentant al Academiei platonice, la începutul veacului al II-lea al erei noastre, scria: «Priviți pe fața pămîntului. Veți vedea, poate, cetăți fără întărituri, fără legi, veți întâlni popoare care nu cunosc scrierea și întrebuintarea bănilor, dar un popor fără Dumnezeu n-a văzut încă nimeni». În veacul dinaintea de era noastră, Cicero zicea: «Nu e nici un popor atît de înăpoiat și de sălbatic, ca să nu creadă într-un Dumnezeu, chiar dacă nu știe ce fel este». Iar referindu-se la acest argument, același Cicero spune: «Ceea ce este admis de toți, nu se poate să fie fals, pentru că trebuie să-și aibă rădăcina în însăși ființa omului».

S-a obiectat însă de către unii că acest argument n-are decît cel mult o valoare redusă, deoarece în decursul timpului, oamenii au crezut și în existența unor lucruri sau ființe prin care și-au explicat diferite fenomene din natură, dar odată cu progresul științelor, au părăsit

acele superstiții, explicîndu-și lucrurile și fenomenele respective prin legăturile lor cauzale. Așadar, asemenea altor superstiții care cu timpul au dispărut, și credința în Dumnezeu va dispărea îndată ce oamenii vor reuși să explice toate fenomenele naturii pe bază științifică. La această obiecție, susținătorii argumentului istoric au răspuns că toate credințele deșarte, toate superstițiile n-au avut caracterul de credințe universale, ci au fost legate de loc și timp, pe cînd ideea de Dumnezeu este universală.

Fără a avea o putere probantă asemenea altor argumente (cosmologic, teleologic, moral), alături de celelalte argumente, argumentul istoric constituie totuși o dovadă rațională în plus, pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu.

2. Argumentul cosmologic

Argumentul cosmologic (de la cuvîntul grecesc *κόσμος* = univers, lume, frumusețe), bazîndu-se pe principiul cauzalității, pleacă în dovedirea existenței lui Dumnezeu de la constatarea că lumea fiind mărginită și contingentă (întîmplătoare) în mod necesar rațiunea omenească trebuie să admită existența unei ființe absolute, veșnice, care este ultima cauză, necauzată de nimeni și de nimic, a întregii existențe. Această cauză este necesară, avîndu-și cauza în sine însăși, nefiind efectul altei cauze. Realitatea lumii ni se înfățișează ca o existență condiționată și dependentă, ceea ce presupune cu necesitate o existență necondiționată, o cauză absolută. Așadar, în acest argument, principiul hotărîtor este cauzalitatea în înțelesul cel mai general: orice efect are o cauză, deci și lumea în totalitatea ei trebuie să aibă o cauză.

Argumentul cosmologic este cel mai vechi argument, fiind cunoscut încă în filosofia greacă. Astfel, Aristotel spune: «Dumnezeu, Care nu poate fi văzut de nimeni, se vedește în lucrurile Sale». El este prezent și în Scriptura Vechiului și Noului Testament: «Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu și facerea minilor Lui o vestește tăria» (bolta cerească, spune psalmistul (Ps. 18, 1), iar Apostolul Pavel zice: «Cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la facerea lumii, înțelegîndu-se din fapte adică veșnicia Lui putere și dumnezeire...» (Rom. 1, 20).

În epoca modernă, filosoful Voltaire a recunoscut tăria acestui argument în următoarele versuri:

«Universul mă încurcă și nu pot gîndi măcar,
că poate exista ceasul, fără un ceasornicar».

Filozoful Leibniz folosește acest argument plecând de la constatarea că toate lucrurile din lume se condiționează reciproc, încât lumea în totalitatea ei trebuie să fie condiționată, fapt pentru care rațiunea noastră postulează o cauză necondiționată, absolută, care este Dumnezeu. Sub această formă, argumentul se numește «a contingentia mundi», adică din contingentia lumii.

De obicei, în acest argument se folosesc trei procedee, ceea ce face ca el să se înfățișeze sub trei aspecte: 1. raționamentul care pleacă de la principiul cauzalității în sens restrâns, de înlănțuire cauzală între lucruri de la cauză la efect (argumentul cauzalității); 2. raționamentul care pleacă de la mișcarea și schimbarea continuă ce există în lume (argumentul mișcării); 3. raționamentul care pleacă de la contingentia lumii ca atare (contingent e termenul opus lui necesar), ceea ce presupune o cauză necesară (argumentul contingenței). La acestea se mai poate adăuga un al patrulea aspect și anume raționamentul care se bazează pe legea entropiei (argumentul entropologic). Toate aceste argumente nu se deosebesc în forma lor, deoarece toate se folosesc de principiul cauzalității, ci numai în cuprinsul sau conținutul lor.

a) 2) Argumentul cauzalității

Experiența și rațiunea ne arată că lumea se prezintă ca o înlănțuire organizată de cauze și efecte, orice lucru și orice fenomen avîndu-și o cauză care, la rîndul său, poate fi cauza unui alt efect și așa mai departe. Un lucru este efectul unei cauze care l-a produs, dar poate fi și cauza unuia, pe care-l produce. Nu e însă posibil ca un lucru să fie propria sa cauză, pentru că totdeauna cauza precede sau este anterioară efectului. Dacă am admite așa ceva, ar însemna că un lucru există înainte de a exista, ceea ce este imposibil atît din punct de vedere logic, cît și al realității. La fel, nu e posibil să mergem la infinit din cauză în cauză, ci trebuie să ne oprim, în sfîrșit, la o primă cauză care nu mai presupune o alta și a cărei existență se impune cu necesitate. Pe această primă cauză o numim Dumnezeu.

Ceea ce s-a afirmat și argumentat pînă aici, în mod general și abstract, nu este decît rezultatul observației și reflexiei asupra naturii în general și asupra fenomenelor neînsuflețite și însuflețite din sînul acesteia. Dar la același rezultat ajungem dacă urmărim cauzalitatea în regnul vegetal, animal și uman, căci nicăieri nu putem descoperi cauze prime, deoarece viața atît în formă individuală, cît și în generalitate ei este ceva condiționat. La fel stau lucrurile și în lumea anorganică.

S-a obiectat că argumentul cauzalității nu-i stringent, deoarece poate fi cugetată o serie nesfîrșită de cauze secundare, fără a fi nevoie să admitem o cauză primă. Într-adevăr, lumea este o înlănțuire ordonată de cauze și efecte, dar prin aceasta nu sîntem obligați cu necesitate logică să postulăm o primă cauză în afară de lume.

Dar răspunsul este că gîndirea logică nu poate concepe ca o serie nesfîrșită de cauze secundare să se învîrtă într-un circuit al cauzelor, precum sînt punctele de pe circumferința unui cerc, căci această serie de cauze secundare nu se poate dispensa de o cauză primă necesară. Efectul care necesită o cauză este în imposibilitate de a produce cauza sa.

Impotriva acestui argument s-au ridicat filosofi D. Hume și I. Kant, care au atacat propriu-zis principiul și legea cauzalității. Astfel, D. Hume afirmă că principiul cauzalității este ceva subiectiv, nu obiectiv, căci noi observăm doar o succesiune a fenomenelor, unele după altele, dar nu putem afirma că în succesiunea a, b, c, d, a este cauza lui b, b este cauza lui c, c este cauza lui d, căci noi observăm numai succesiunea lor, adică urmarea unuia după altul, dar nu știm nimic despre cauza lor. Așadar, spune Hume, în baza obișnuinței, în loc să spunem că fenomenul b urmează după a, c după b, d după c, deci în loc să spunem *post hoc* (după acesta), spunem că a e cauza lui b, b e cauza lui c, c e cauza lui d, deci spunem *propter hoc* (pentru acesta).

Dar afirmația lui Hume nu poate sta în picioare, mai ales astăzi, cînd descoperirile științifice au ajuns la un atare nivel, încît demonstrează în mod neîndoielnic că legea cauzalității e legea fundamentală a tuturor fenomenelor ce se petrec în univers, deci este o lege obiectivă și nu un fapt subiectiv de conștiință.

La rîndul său, filosoful Kant susține că legea cauzalității se aplică numai în lumea fenomenală, nu în lumea numenală, cea a lucrului în sine, așa că noi nu putem afirma existența unei ființe absolute mai presus de lumea fenomenală, deoarece valabilitatea acestei legi se restrînge numai la lumea fenomenală în care trăim. Ce e drept, rațiunea practică postulează existența unei astfel de ființe, dar rațiunea teoretică, de care e legat principiul cauzalității, nu poate dovedi existența lui Dumnezeu, cunoștințele ei limitîndu-se numai la lumea fenomenală.

Cu toate acestea, în mod indirect însuși Kant nu rămîne consecvent concepției sale, deoarece el însuși în *Critica rațiunii pure* afirmă că lumea fenomenală în fond este o manifestare sau, o expresie a lumii

numenale, cu alte cuvinte, cauza lumii fenomenale este tocmai lumea numenală și astfel, vrînd-nevrînd, principiul cauzalității a pătruns și în lumea numenală.

3) Argumentul mișcării

Originea acestui argument o găsim la *Aristotel*. Ulterior, i s-a dat o mare importanță mai ales în Evul mediu de către reprezentanții scolasticii și, îndeosebi, de Toma de Aquino. Susținătorii lui afirmă că tot ceea ce se mișcă nu se mișcă de la sine și prin sine, ci se mișcă prin altul. Așadar, mișcarea în lume se transmite de la un lucru la altul, dar rațiunea noastră pretinde un prim mișcător (*primum movens*), un prim motor care a introdus mișcarea în lume, el nefiind mișcat de altcineva sau de altceva și acesta nu poate fi decît Dumnezeu (*Summa Theol.* 1 q. 2 a3).

Trebuie însă remarcat că atât la *Aristotel*, cît și la Toma de Aquino mișcarea nu e luată în sens restrîns, ci în cel mai larg sens, cuprinzînd orice devenire, orice transformare, orice trecere de la o stare la alta. Nu e vorba deci numai de mișcarea spațială, cantitativă, ci și de transformările calitative care se petrec în viața organică, psihică sau morală. Toma de Aquino spune că trebuie să existe o activitate pură, lipsită de orice pasivitate, care pune toate în mișcare și care e deci originea mișcării din lume. Precum se poate vedea, și acest argument nu e decît un alt aspect al argumentului cauzalității.

Argumentarea lui *Aristotel* și Toma de Aquino nu neagă posibilitatea mișcării proprii la unele lucruri și ființe, căci o astfel de mișcare există atât în lumea anorganică, cît și în cea organică. Dar aceasta nu se manifestă ca o mișcare de sine, absolută, ci ca una cauzată de altceva: de exemplu, picioarele sînt mișcate de mușchi, aceștia sînt puși în mișcare de sistemul nervos, care la rîndul lui e mișcat de stările sufletești, de voință etc. Precum se vede, toate aceste mișcări sînt determinate de factori exteriori lor, fiind cauzate de aceștia.

Materia ca atare nu poate fi originea acestei mișcări, care are totdeauna o direcție. La fel stau lucrurile și cu celelalte mișcări, schimbări și transformări din lumea organică. Pe de altă parte, în univers nu există un punct fix de la care să fi început mișcarea, căci universul nu are nicăieri un centru de forță. Nici teoria modernă a expansiunii continue a universului sau cea a lui «big-bang» nu-i poate găsi acestuia un centru de forță. Nici totalitatea forțelor din univers nu poate explica mișcarea, deoarece cumularea cantitativă nu schimbă cu nimic natura internă a lucrurilor. Prin urmare, trebuie să existe o primă și supremă cauză mișcătoare, care nu se află în stare potențială, ci

în stare activă, neavînd nevoie de nici un impuls dinafară, fiind pură actualitate și perfecțiune neschimbabilă, care pune în mișcare întreg mecanismul universului.

Așadar, în concluzie, neexistînd în lume o primă cauză care să miște totul, iar mișcarea din lume sub toate formele ei pretinzînd o astfel de cauză fără de care ea ar rămîne neexplicabilă, urmează că trebuie să existe în afară de lume o primă cauză mișcătoare, un «*primum movens*», o energie necondiționată de nimeni și de nimic, o pură actualitate care este Dumnezeu.

4) Argumentul contingenței

Ceea ce mintea sănătoasă poate constata, este că toate lucrurile din lume și lumea în totalitatea ei sînt contingente. Lumea există și nimeni nu se îndoiește de aceasta. Impotriva părerii că lumea ar fi absolută stau limitarea și mărginirea lucrurilor în natura și acțiunile lor, multiplicitatea, varietatea, contrarietatea, schimbarea, transformarea, nașterea și moartea acestora. Toate lucrurile din lume sînt condiționate și dependente de altele, pot să existe și pot să nu existe, cu alte cuvinte, existența lor este întîmplătoare și nu necesară. Temporalitatea lor e un semn sigur că ele nu sînt necesare pentru lume, păstrîndu-și același caracter și în perioada existenței, ca și a dispariției lor. Iar slăbiciunea, insuficiența și nimicnicia lor le-o descoperă însăși dispariția lor.

Dar ceea ce e valabil pentru lucrurile particulare și singulare, este valabil și pentru lume în totalitatea ei. Căci dacă lucrurile din lume sînt contingente, lumea însăși e contingentă, deoarece oricîte lucruri mărginite s-ar pune la un loc, suma lor rămîne tot mărginită.

Plecînd de la constatarea realității contingenței din lume, argumentul contingenței se ridică la o realitate necesară, la o existență necauzată, deoarece contingentul presupune în mod necesar absolutul. Gîndirea logică nu se poate opri la contingent spre a explica ceea ce este contingent, ci postulează o ființă care își are rațiunea existenței sale în sine. Existența acestei ființe este o necesitate internă, de aceea, în Revelație, Dumnezeu zice: «*Eu sînt Cel ce sînt*» (Ieșire, 3, 14), ceea ce înseamnă că El nu depinde de nimeni, El există de la Sine și prin Sine.

Dar, cînd vorbim de mărginit și contingent, nu trebuie să înțelegem numai mărginirea în spațiu și timp, ci și mărginirea în natura și calitatea lucrurilor, deci prin aceasta înțelegem orice limitare. Tot astfel, prin contrast, nemărginirea lui Dumnezeu nu e numai nemăr-

ginire în spațiu și timp, ci este nesfârșita Lui măreție, infinita Lui perfecțiune, plenitudinea ființei Sale. Contingentul rămâne însă contingent, chiar dacă ar fi etern: dacă lumea ar fi eternă, ea rămâne tot contingentă. Materia chiar dacă ar exista din eternitate, deci n-ar avea început, ea nu-și schimbă caracterul, rămânând tot materie, adică ceva contingent. Sînt semnificative în acest sens cuvintele unui teolog: «O piatră poate exista pînă în eternitate, ea rămîne însă ceea ce este. Eternitatea nu-i împrumută viața, fără o cauză activă ea rămîne nemîscată pînă în eternitate» (Gerhard Esser).

Concluzia ce se desprinde din cele arătate mai înainte este că toate lucrurile din lume, și lumea în totalitatea ei, fiind contingente trebuie să existe o ființă în afară de lume, o ființă absolută, care să fie în același timp și rațiunea suficientă a lumii și propria sa rațiune suficientă.

5) Argumentul entropologic

Știința afirmă cu valoare de certitudine că alături de legea conservării materiei (energiei), în univers există și o altă lege, anume a deprecierii energiei sau legea entropiei. Această lege a fost descoperită de fizicianul Clausius, iar consecințele ei au fost formulate de W. Thomson. Legea conservării energiei afirmă că, cantitatea de energie din univers rămîne neschimbată (conform principiului lui Lavoisier: în lume nimic nu se pierde, nimic nu se creează, ci totul se transformă), iar legea entropiei — fără să contrazică legea conservării energiei — arată că în orice transformare de energie, rămîne o parte care este pierdută pentru transformările ulterioare.

Potrivit legii conservării energiei, suma generală a energiei din univers rămîne aceeași, dar prin fiecare proces din natură se modifică quantumul de energie calorică prin aceea că toate transformările de energie tind spre un stadiu în care toate formele acestora vor ajunge să fie transpuse în energie calorică. În acest din urmă stadiu, în univers se va produce un desăvîrșit echilibru de temperatură, încetînd orice proces de transformare și ajungîndu-se la o pace eternă. Atunci energia nu va mai fi capabilă de nici un fel de acțiune, viața organică va lua sfîrșit, iar corpurile cerești vor ajunge într-o completă imobilitate.

Argumentul entropologic se bazează deci pe încetarea oricăror procese de mișcare și transformare din univers, ceea ce înseamnă că el ia în considerare faptul că energia din univers va avea un sfîrșit.

Dar dacă energia din univers va avea un sfîrșit, ea trebuie să fi avut și un început. Și atunci inevitabila întrebare rămîne: de unde provine energia? Dacă lumea cu mișcarea ei ar exista din eternitate,

atunci, potrivit legii entropiei, de mult timp ar fi trebuit să ajungă la o completă imobilitate, iar dacă n-a ajuns, înseamnă că lumea și mișcarea au un început.

Lumea a avut cu certitudine un început, după cum va avea și un sfîrșit. Și atunci de unde energia lumii, al cărei mare și impunător proces inițial va ajunge odată la un repaos total? Răspunsul nu poate fi decît unul: De la sine n-o putea avea, căci de la sine natura nu poate nici cîștiga, nici pierde energia. Așadar, izvorul energiei în lume nu poate fi decît un principiu în afară de lume, supranatural, care este atît cauza, cît și ținta creaturilor.

Dat fiind faptul că argumentul entropologic nu conchide la un adevărat început al lumii, ci numai la începutul procesului de transformare în univers, lăsînd posibilitatea existenței din eternitate a materiei și energiei, el nu posedă o stringență suficientă numai prin sine pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, de aceea valoarea lui e cu totul relativă.

Făcînd acum o privire generală asupra argumentului cosmologic sub toate formele și aspectele sale, putem constata următoarele: a) argumentul cauzalității ne-a condus la o primă cauză a lumii; b) argumentul mișcării, la un prim motor care a pus mișcarea în lume; c) argumentul contingenței, la necesitatea unei ființe absolute; d) argumentul entropologic, la o cauză activă, care a început procesul de transformare a lumii. Sub toate aceste forme sau aspecte, argumentul cosmologic postulează o primă cauză absolută a lumii. Această primă cauză, absolută, unică, transcendentă, conștientă și activă nu poate fi decît Dumnezeu. În același timp, ea trebuie să mai posede următoarele însușiri adică 1. să fie necesară și transcendentă; 2. inteligentă (rațională); 3. creatoare; 4. perfectă sub toate aspectele; 5. unică. Însă o astfel de cauză nu poate fi decît Dumnezeu.

Desigur, prin acest argument nu se poate determina și preciza întreg conținutul noțiunii de Dumnezeu, dar se poate dovedi cel puțin existența unei ființe care posedă caracteristicile esențiale ale ființei divine. Celelalte argumente pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu precizează și îmbogățesc în plus noțiunea de Dumnezeu.

6) Argumentul teologic (fizico-teologic)

Străduința omului pentru cunoașterea lumii și a vieții s-a manifestat totdeauna în două direcții și anume: a) să ajungă la cunoașterea cauzei diferitelor fenomene ce se petrec neconștient în jurul său adică să dea răspuns la întrebarea: de ce se petrece cutare sau cutare lucru?, sau: care este cauza care produce acest fenomen?, și b) să

afle pentru ce sau în ce scop se produce cutare sau cutare fenomen. În primul caz, rațiunea omenească vrea să afle explicarea lucrurilor prin legea cauzalității, iar în al doilea caz ea caută explicarea acestora prin legea finalității (finis=scop). În argumentul cosmologic, pe temeiul legii cauzalității, rațiunea omenească postulează cu necesitate existența lui Dumnezeu, iar în argumentul teleologic (fizico-teologic²) aceeași rațiune deduce existența lui Dumnezeu pe temeiul legii finalității.

Argumentul teleologic pleacă în dovedirea existenței lui Dumnezeu de la ordinea, armonia și finalitatea care există în lume. Se poate astfel constata că, cu toată imensitatea universului, cu toată complexitatea lui, el este un mecanism care funcționează perfect, supunându-se anumitor legi, în el domnește cea mai desăvârșită ordine, nimic nu se petrece la întâmplare, iar mersul lui regulat de mii și milioane de ani și frumusețile pe care el le conține nu se pot datora întâmplării, ci trebuie să aibă ca autor o ființă inteligentă, atotperfectă, care a orânduit și organizat astfel universul și lumea, încât el, în totalitatea sa, ca și diferitele lui părți componente, să-și poată împlini fiecare scopul său.

Argumentul teleologic pe cât este de simplu, tot pe atât este de clar și evident. El se găsește și în Sfânta Scriptură a Vechiului Testament: *«Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria»* (Ps. 19, 1). A fost folosit de numeroși sfinți Părinți, precum și de filosofi în toate timpurile. Sfântul Irineu zice: *«Lucrul însuși arată pe meșterul său și ordinea lumii vestește pe cel ce o conduce»*, iar Fericitul Augustin spune: *«Observînd lumea, simetria din ea, părțile și mișcarea ei, varietatea și frumusețea ei, oricine va mărturisi că ea n-a putut fi făcută decît de Dumnezeu Cel nespus de mare și frumos»*.

Filosoful Kant, prin afirmația sa: *«Două lucruri m-au minunat: cerul înstelat și legea morală din om»*, arată că prețuiește acest argument. În privința valorii argumentului teleologic, același filosof spune: *«Acest argument merită să fie pomenit totdeauna cu respect. El e cel mai vechi, cel mai clar și mai potrivit cu rațiunea omenească»*.

Poate tocmai din pricina simplității și evidenței lui, el a fost atacat foarte adeseori. Însuși Kant, care l-a prețuit și lăudat adeseori, afirmă că argumentul teleologic dovedește numai existența unui orînduitor, organizator sau a unui arhitect al lumii, al unui demiurg, dar nu a autorului sau creatorului lumii.

2. I se spune fizico-teologic, deoarece deduce existența lui Dumnezeu din originea fizică a lumii.

La această obiecție se poate răspunde cu mult succes. Dacă prin acest argument admitem existența unei ființe superioare în afară de lume, care a putut-o organiza dîndu-i o deplină ordine, armonie și frumusețe, ceea ce dovedește că această ființă este inteligentă, desăvârșită și atotputernică, de ce i-am retrage acesteia tocmai atributul de creatoare? În cazul că îi retragem această însușire, ne vedem siliți să admitem existența a doi Dumnezei: unul creator, iar altul organizator al lumii. Dar nu există nici o rațiune suficientă pentru a susține așa ceva.

S-a obiectat apoi din partea unora că în lume nu există finalitate, nici frumusețe, nici ordine și nici armonie, dovadă existența atîtor fenomene care nu au nici un rost, ba chiar ar putea lipsi, iar cît privește frumusețea lumii, ea nu e o însușire obiectivă a acesteia, ci o opinie subiectivă a celor ce privesc unele aspecte ale ei, în timp ce altele sînt catastrofale și dezgustătoare, iar unele provoacă o adevărată dezordine și lipsă de armonie în lume. Alții afirmă că și dacă admitem ordinea, frumusețea sau chiar finalitatea din lume, acestea se datorează procesului evoluției sau chiar întâmplării, astfel că ele nu demonstrează existența lui Dumnezeu.

Acestor obiecții li se poate răspunde următoarele: Nu se poate spune că nu ar exista finalitate în lume, ci cel mult se poate admite că în stadiul actual, noi nu putem cunoaște scopul tuturor lucrurilor. Căci dacă, bunăoară, unii au susținut că apendicele la om nu are nici un rost, ci, dimpotrivă, este nociv, deoarece provoacă multor persoane boala numită apendicită, care adeseori poate fi fatală dacă nu se face o intervenție chirurgicală la timp, în ultima vreme biochimia a dovedit că apendicele, prin secrețiile sale, facilitează o serie de procese în organismul uman, evitîndu-se astfel unele complicații și boli. Cît privește frumusețea lumii, pe care unii o neagă, ea a fost dovedită prin faptul că marii artiști ai tuturor timpurilor au creat opere nemuritoare, inspirîndu-se tocmai din frumusețile naturii. Grecii antici au numit universul *cosmos*, ceea ce înseamnă frumusețe.

În ce privește existența unor fenomene catastrofale sau dezgustătoare în lume (vulcani, cutremure de pămînt, uragane, boli cumplite ca: ciuma, holera, lepra și altele), trebuie să ținem seama de două lucruri și anume: a) Lumea creată de Dumnezeu, e cea mai bună și mai potrivită pentru scopurile urmărite de creator, dar pe care noi nu le putem cunoaște în întregime, b) Omul a fost creat de Dumnezeu și cu scopul de a-I fi colaborator în opera de îmbunătățire și perfecționare a lumii. Porunca dată primei perechi de oameni: *«Creșteți și*

vă înmulțiți, umpleți pământul și-l stăpâniți...» (Fac. 1, 27), arată tocmai rostul omului pe pământ în această privință. Și de ce n-am recunoaște această activitate a omului, când ne gândim la grandioasele realizări pe care omenirea le-a făcut în decursul timpului și mai ales în ultimele decenii ale veacului nostru? Cît privește existența unor boli, această problemă e legată de existența răului în lume, de care ne vom ocupa în capitolul «Providența divină».

Referindu-ne, în sfârșit, la cei ce afirmă că ordinea, armonia, frumusețea ori chiar finalitatea din lume s-ar datora întâmplării, acestora li se poate răspunde că mai ușor putem concepe ca, dintr-un sac plin cu litere, pe care îl golim la întâmplare pe o foaie de hîrtie de dimensiunile unei camere, să apară scrisă o pagină din *Biblie* sau din *Critica rațiunii pure* a lui Kant, decît să admitem că ordinea, armonia, frumusețea și finalitatea din lume s-ar datora întâmplării sau hazardului. Dacă grecii vechi au numit universul «cosmos», care înseamnă frumusețe, podoabă, ordine, toate aceste atribute nu pot fi datorate hazardului sau întâmplării, deoarece știința modernă a dovedit că fenomenele din lume se află într-o strînsă interdependență și determinare, ceea ce presupune o inteligență care a introdus în univers scopuri bine definite.

În concluzie, ordinea, armonia, frumusețea și finalitatea care există în lume nu pot fi explicate îndeajuns decît prin existența unui creator și organizator al lumii, care este Dumnezeu.

7) Argumentul moral

Este incontenabil că alături de viața biologică a oamenilor — indiferent de timpul, locul și societatea în care ei trăiesc — se poate constata și o viață morală a lor, în sensul că în orice timp, loc și societate, oamenii în general își trăiesc viața respectînd și conformîndu-se anumitor principii, norme sau legi morale, obiceiuri, datini etc., care se reflectă în propria lor conștiință, încît ei totdeauna fac deosebirea între bine și rău, drept și nedrept, permis și nepermis, avînd permanent convingerea că binele trebuie făcut, iar răul, evitat. Și indiferent dacă acestor prescripții morale li se atribuie o origine religioasă — cum e cazul mai ales în societățile primitive — sau dacă ele sînt considerate ca provenind prin tradiție de la societate, esențialul este că, în general, ele sînt respectate și ascultate, exercitînd în conștiința individuală un fel de necesitate sau constrîngere internă, pentru ca omul să-și conformeze viața potrivit acestor prescripții.

Așadar, omul își raportează permanent activitatea sa la un principiu general de acțiune, reglementîndu-și comportarea sa prin ideea de bine, fără însă a formula totdeauna un raționament explicit în acest sens. Avînd în vedere raportarea activității omului la ideea de bine, în această privință se poate vorbi despre un *apriorism moral*, în sensul că nu se poate nicidecum afla sau deduce o dată sigură sau un anumit moment cînd el ar fi cîștigat conștiința de bine, fără să o fi avut mai înainte de acea dată și astfel ea să apară ca rezultatul vreunei experiențe din care ar fi scoasă. În această privință, filosoful Kant spunea: «*Legea morală e dată oarecum ca un fapt al rațiunii pure, de care sîntem conștienți apriori, și care e apodictic-cert, chiar și dacă n-am putea găsi în experiență nici un exemplu în care ea ar fi urmată întocmai*».

Cu alte cuvinte legea morală, ca expresie a binelui, nu e în conștiința omului produsul unei experiențe, ci este anterioară oricărei experiențe, încît ea aparține naturii umane în mod structural, constitutiv. Ea se găsește în natura umană ca un dat primar, prin ea făcîndu-se deosebire între bine și rău, între lăudabil și condamnat, între merit și culpabilitate. Filosoful stoic Zenon atribuie această lege rațiunii divine, lui Zeus, care pătrunde toate, iar Cicero spune că ea este adevărata lege, rațiunea cea dreaptă în concordanță cu natura, răspîdită la toți oamenii, constantă, veșnică, dată omului de creatorul acesteia. Același Cicero mai spune despre ea: «*A fost întotdeauna convingerea oamenilor cu adevărat înțelepți că legea morală nu e ceva inventat de oameni sau introdus de popoare, ci ceva veșnic, după care trebuie să se conducă toată lumea. Ultima ei temelie e doar Dumnezeu, Care poruncește și oprește și această lege e așa de veche ca Duhul lui Dumnezeu însuși*».

Această lege — legea morală naturală — este împărtășită omului prin însuși actul creației. Despre ea Apostolul Pavel spune că e «*înscrisă în inima omului*» (Rom. 2, 15). Prin această expresie se arată că ea ține de însăși natura omenească, fapt pentru care o posedă absolut toți oamenii, chiar și cei lipsiți de orice altă lege; aceasta înseamnă că ea e inerentă și indispensabilă naturii omenești. Despre ea se poate spune că e înăscută în firea omului, dar nu sub forma unei idei clare, ci în sensul că omul posedă de la naștere predispoziția ca, în mod spontan, să-și formeze cu ajutorul gândirii, ideile de bine și rău și totodată să înțeleagă că binele trebuie făcut, iar răul evitat.

Dar în viața oamenilor mai există o realitate de netăgăduit: conștiința morală. Alături de legea morală, norma obiectivă a moralității,

conștiința morală este norma subiectivă a moralității. Legea morală are un caracter impersonal și universal în timp ce conștiința morală are un caracter personal și subiectiv, fiind organul de cunoaștere și manifestare a legii morale în fiecare om. Cu ajutorul conștiinței morale, omul este în stare să judece și să aprecieze — prin prisma legii morale — fiecare caz în parte din experiența lui și a semenilor săi și aceasta în sensul încadrării cazului respectiv în ideea de bine, sau concordanței lui cu cerințele legii morale. În acest fel, conștiința morală e dispoziția sufletească de a îndruma activitatea morală a omului, îndemnându-l să se conformeze legii morale. În raport cu legea morală, conștiința este organul de cunoaștere, aplicare și împlinire a legii morale de către om. Ea face o apreciere, o valorificare a faptelor, motivelor și consecințelor acestora prin prisma ideii de bine, dându-și în fiecare caz în parte verdictele ei. Acțiunea ei se manifestă și înainte de săvârșirea unei fapte, îndemnând, poruncind sau oprind făptuirea acesteia, în timpul săvârșirii ei, dar și după ce fapta a fost săvârșită.

Conștiința morală și legea morală se află într-o strânsă legătură, fără însă a se putea confunda sau identifica. Fără conștiința morală, legea morală ar rămâne ceva exterior omului, lipsindu-i organul de aplicare. Și indiferent de starea morală a omului, ambele realități există în om, cu toată pervertirea lui prin păcat. Ele rămân prezente în sufletul omului, chiar dacă aceasta e lipsit de o lege revelată, precum ne spune Sfântul Apostol Pavel: *«Căci, când păgânii, care n-au lege, din fire fac ale legii (ceea ce le poruncește legea), aceștia neavînd lege, își sînt loruși lege, ca unii care arată fapta legii înscrisă în inimile lor, prin mărturia conștiinței lor și prin judecățile lor, care îi învinovătesc sau îi și apără...»* (Rom. 2, 14—15).

Argumentul moral pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu se bazează pe realitatea legii morale și a conștiinței morale în om, ca și pe importanța pe care acestea o au în viața oamenilor. Căci orice am face, gîndirea logică nu poate evita întrebarea: de unde provine atît legea morală, cît și conștiința morală din om? Răspunsul la această întrebare se impune cu stringență: Atît legea morală, cît și conștiința morală își au izvorul în ființa atotperfectă, Dumnezeu, care a sădit în natura omului atît legea morală naturală, cît și germenii conștiinței morale, care apoi s-a dezvoltat. Ordinea morală din lume, pe care nimeni n-o poate contesta, pretinde existența unei ființe atotperfecte, care este creatorul acestei ordini și care a înzestrat omul cu tot ceea ce îi era necesar pentru înlăptuirea ei. Căci precum ordinea fizică este le-

gată în mod necesar de fenomenele naturii, ordinea logică de activitatea gîndirii omenești, la fel ordinea morală din lume e legată în mod necesar de viață și activitatea oamenilor. Iar creatorul acestei ordini nu poate fi decît Dumnezeu.

Dintre toate argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, alături de argumentul teleologic, filosoful Kant prețuiește în mod deosebit argumentul moral. Dar el îi dă acestuia o formulare deosebită, neîntîlnită la alți gînditori. Este firesc și logic, spune el, ca în lume virtutea să aibă drept răsplată fericirea, cu alte cuvinte, oamenii virtuoși să fie fericiți, în timp ce păcătoșii și vicioșii să fie nefericiți. Dar în lumea aceasta, acest raport între virtute și fericire, vičiu și nefericire nu se realizează totdeauna. Dimpotrivă, se poate constata că adeseori oamenii virtuoși sînt nefericiți, în timp ce răii și vicioșii triumfă prin însăși răutatea lor. Mîntea sănătoasă nu se poate însă împăca cu această situație, de aceea, ea pretinde, ea postulează existența unei alte lumi, în care virtutea să fie totdeauna răsplătită, iar răul și viciul pedepsit. Dar pentru ca să se realizeze totdeauna acest raport, în acea lume trebuie să existe un judecător atotdrept, care să răsplătească pe fiecare după faptele sale. Acest judecător nu poate fi însă decît Dumnezeu.

Precum se poate vedea, în această argumentare morala devine izvorul și temeliea religiei, așadar, în concepția lui Kant, religia se bazează pe morală și nu invers.

8) Argumentul ontologic

Dintre toate argumentele pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, argumentul ontologic a fost cel mai dezbătut și contestat, cunoscînd de-a lungul vremii ascensiuni și decăderi pe care nici un alt argument nu le-a avut. Deși de proveniență creștină — ceea ce n-a fost cazul cu celelalte argumente — acest argument a fost obiectul unor permanente controverse și contestații, chiar din partea unor cercuri și a unor gînditori creștini. Dealtfel, și ca procedeu logic, argumentul ontologic se deosebește radical de celelalte argumente, deoarece în timp ce acestea folosesc raționamentul inductiv, plecînd de la constatarea unor fenomene din lumea aceasta care nu-și pot găsi cauza lor ultimă și necesară decît în Dumnezeu, dimpotrivă, argumentul ontologic se folosește de raționamentul deductiv, deducînd existența lui Dumnezeu din noțiunea de Dumnezeu, existentă în mîntea noastră. Numirea de argument ontologic provine de la cuvîntul grecesc *ὄν* = cel ce este, ființă.

Argumentul ontologic ridică însă o problemă mai generală de gnoseologie (teorie a cunoașterii) și anume a posibilității cunoașterii întemeiate pe experiența subiectivă, în afară de orice experiență obiectivă. Împotriva empirismului, reprezentat prin filozofii *Locke*, *Hume* și *Berkeley*, care considera spiritul omenesc la naștere ca o «*tabula rasa*» și afirma că toate cunoștințele omului provin exclusiv din experiență, numeroși filosofi au susținut și înaintea lor și după ei că în intelectul omenesc există anumite idei înnăscute, fără de care nu s-ar putea organiza cunoștințele dobândite prin experiență. Aceste idei premerg oricărei experiențe obiective, fiind condițiile fundamentale necesare pentru orice cunoaștere, sint adevăruri primare, absolute, de asemenea necesare. Ele au o valoare axiomatică, întrucât așa cum în matematică se fac o serie de deducții din axiome, la fel din adevărul lor absolut se pot scoate, pe baza de deducție, adevăruri evidente și indiscutabile. Astfel, argumentarea ontologică e apriorică, pe când celelalte argumentări sint aposteriorice.

Cel care pentru prima oară a pus temelii pentru argumentul ontologic a fost *Fericitul Augustin*. El a plecat de la convingerea că experiența interioară a omului este mai sigură decât celelalte izvoare ale cunoașterii. Numai în această experiență putem descoperi adevărul neschimbat, anume ideea de Dumnezeu. Rațiunea omenească fiind chipul lui Dumnezeu în om, ea gîndește pe Dumnezeu atît ca existență, cît și ca ființă. Așadar, noi avem în însăși rațiunea noastră chipul lui Dumnezeu, deoarece fiind făcuți după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, îl avem pe Dumnezeu în mintea noastră.

Dar adevăratul întemeietor al argumentului ontologic este *Anselm*, arhiepiscop de *Canterbury* (1033—1109). Argumentarea sa se prezintă astfel:

În mintea mea, zice el, există ideea unei ființe atotperfecte, decât care nu poate fi cugetată o altă ființă mai perfectă, mai desăvîrșită. Dar pe lângă toate însușirile pe care le are ca ființă atotperfectă, ea trebuie să aibă și însușirea existenței reale, pentru că dacă ea nu ar exista în realitate, ar însemna că e lipsită de una din însușirile care îi determină perfecțiunea, ceea ce înseamnă că atunci poate fi cugetată o altă ființă mai perfectă decât ea, ceea ce ar fi un nonsens. Așadar, pentru ca ființa cugetată în mintea mea să fie atotperfectă, existența ei reală, și nu numai în minte, este condiția absolut necesară în acest scop. Deci ființa supremă a cărei idee există în mintea mea, pentru a fi atotperfectă, trebuie să existe în realitate.

Deși argumentarea lui *Anselm* a fost ispititoare și la timpul său a fost acceptată cu entuziasm de cercurile ecleziastice, puterea ei de convingere este insuficientă. De aceea, încă în acea vreme, călugărul *Gaunilo* a contestat valoarea acestui argument — între el și *Anselm* existînd o adevărată polemică — afirmînd următoarele: existența lui Dumnezeu nu se poate dovedi prin argumentul lui *Anselm*, fiindcă din simpla existență mintală a unui lucru, nu se poate deduce în nici un caz existența lui reală. Căci, spune *Gaunilo* mai departe, dacă în mintea mea îmi făuresc ideea unei insule decât care nu poate fi concepută alta mai frumoasă, aceasta nu înseamnă că această insulă trebuie să existe și în realitate, căci una e să existe insula în mintea mea și alta este existența ei reală.

Anselm i-a răspuns lui *Gaunilo* că ideea unei insule atotperfecte nu e o idee universală și necesară, precum este ideea de Dumnezeu, și chiar dacă ideea unui lucru nu implică existența lui reală, pentru ființa suverană trebuie admisă o excepție.

Toma de Aquino a acceptat în tinerețe argumentul lui *Anselm*, dar cu unele rezerve. Mai târziu însă, el a criticat argumentarea lui *Anselm*, afirmînd că nu se poate trece de la ordinea ideală (existența lui Dumnezeu ca idee) la ordinea reală a lucrurilor. De asemenea, el concludă că nu se poate demonstra apriori că Dumnezeu există, ci numai aposteriori, și anume prin efecte, care ne sint bine cunoscute.

Filosoful *Descartes*, un adept al concepției ideilor înnăscute, a fost un apărător și susținător al argumentului ontologic. Folosind «dubitația metodică» spre a ajunge la cunoștințe sigure, el se îndoiește de tot ceea ce există, deci și de propria sa existență. Dar dacă se îndoiește, înseamnă că el cugetă, iar dacă cugetă, înseamnă că el există: «*Dubito, ergo cogito; cogito, ergo sum*».

După *Descartes*, orice idee adevărată trebuie să poarte pecetea clarității și distincției. Dar dintre toate ideile care există în mintea mea, zice el, cea mai clară și mai distinctă este ideea de Dumnezeu. Această idee n-a fost creată de mine, ci este înnăscută în mine. Ea posedă în cel mai înalt grad însușirea clarității și distincției și ea nu ar putea exista în mine dacă Dumnezeu n-ar exista cu adevărat, căci El este Cel ce a sădit-o în mine.

Dar nici argumentarea lui *Descartes* nu rezistă unei critici serioase, căci raționamentul lui este un sofism (*petitio principii* sau *cercul vicios*). În fond, *Descartes* vrea să dovedească existența lui Dumnezeu prin ideea de Dumnezeu. După el, această idee e sădită în noi de Dumnezeu. Dar la observația că ea ar fi putut fi sădită în mintea noastră

de o ființă care vrea doar să ne înșele, Descartes răspunde: Nu se poate, deoarece ea a fost pusă în mintea noastră de Însuși Dumnezeu. De aici se poate vedea că în loc ca ideea de Dumnezeu să servească drept temei pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, ea însăși, adică ideea de Dumnezeu, are nevoie de a se sprijini pe existența lui Dumnezeu, spre a rămâne în picioare.

Indreptându-și critica nu numai împotriva lui Anselm, ci și a lui Descartes, Kant de asemenea a contestat valoarea acestui argument, spunând: Dacă îmi închipui că am în buzunar 100 de taleri, aceasta nu înseamnă că îi am și în realitate, cu toate că atît unii, cît și ceilalți posedă exact aceleași însușiri. Kant recunoaște că deși ideea de Dumnezeu este foarte utilă, este însă, spune el, cu totul nepotrivit ca prin mijlocirea ei, să se poată determina ceva în legătură cu existența. Ideea de Dumnezeu ca ființa cea mai înaltă și absolută e postulată de rațiunea practică drept un concept limitativ, ca ultima margine a activității regulative a rațiunii practice în stabilirea unității cunoștințelor, și la ea trebuie să ne oprim, nu de la ea să începem. Existența în sine nu poate fi conținută în concept sau noțiune, și ca atare nici nu poate fi dedusă din concept, oricare ar fi acela.

Acest argument a mai fost utilizat de Spinoza, Leibniz, Fichte, Hegel și Schelling.

Hegel refuză să acorde o valoare prea mare argumentului moral, atît de mult prețuit de Kant, în schimb el acordă cea mai mare valoare argumentului ontologic, în care existența lui Dumnezeu decurge din însăși noțiunea de Dumnezeu, noțiune în care Dumnezeu și existența sînt unul și același lucru. Dumnezeu trebuie să fie în mod expres acel ceva care nu poate fi cugetat decît ca existînd și care include existența, implică siguranță și necesitatea existenței lui Dumnezeu.

Dintre filosofi francezi, V. Cousin dă o formă personală acestui argument, afirmînd că însuși faptul conceperii lui Dumnezeu cu mintea, implică siguranța și necesitatea existenței lui Dumnezeu.

Urmînd lui Toma de Aquino, Biserica Romano-Catolică a manifestat o mare rezervă față de acest argument, dar nu l-a condamnat, deoarece numeroși părinți și doctori ai ei l-au utilizat și apărut.

Dintre dogmatistii ortodocși, Macarie și Canev îi acordă mai mult o valoare psihologică, teologii greci și în special Andrusos îl respinge iar dintre teologii români, Mihălcescu îi recunoaște întreaga lui valoare logică, V. Găină are mari rezerve față de el, iar I. G. Savin a încercat din plin să-l reabiliteze, ajungînd la următoarea formulare a lui:

Ideea de Dumnezeu, dată cu necesitate cugetării noastre, implică pe cea a existenței, fiindcă existența însăși nu poate fi cugetată decît numai prin ideea absolută de Dumnezeu (I. G. Savin, *Apologetica* vol. II, Existența lui Dumnezeu, Partea I-a, Proba ontologică, București, 1940, pag. 278).

În concluzie, argumentul ontologic admis de unii, combătut sau respins de alții, rămîne totuși, alături de celelalte argumente, o dovadă că existența lui Dumnezeu se impune minții noastre cel puțin în măsura în care se impune existența tuturor realităților cu care omul vine în contact.

Argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu în general nu se bucură de nici un credit la protestanți, deoarece ei consideră că nu se poate ști nimic sigur cu privire la Dumnezeu pe bază rațională. De aceea, unii le resping pe considerentul că ele nu pot dovedi nimic, iar alții, deoarece l-ar face pe om prea încrezător în puterile rațiunii. Ceea ce se poate constata însă din expunerea acestor argumente este că fiecare dintre ele, plecînd de la premise diferite, dovedește totuși că ideea de Dumnezeu nu este o ficțiune sau un produs arbitrar al minții omenești, ci ea se impune cu mai mult sau mai puțină stringență, corespunzînd unei realități mai presus de lumea în care trăim și care este izvorul întregii existențe. Vorbînd însă în general despre valoarea și puterea de convingere a acestor argumente, trebuie să recunoaștem că ele nu sînt atît de puternice încît să genereze credința în Dumnezeu în sufletele celor ce nu cred în El, dar pot să o deștepte sau să o trezească acolo unde ea e adormită, slăbită sau zdruncinată de îndoieli, deoarece ele arată oricui cel puțin că din punct de vedere rațional, existența lui Dumnezeu nu e un nonsens.

CONCEPȚII CONTRARE ÎNVĂȚĂTURII CREȘTINE DESPRE EXISTENȚA LUI DUMNEZEU

a. Evoluționismul religios

Dintre toate religiile existente în lume, religia creștină este incontestabil cea mai înaltă. Aceasta nu se datorește evoluției concepției despre Dumnezeu, cum încearcă unii să explice superioritatea creștinismului, ci datorită faptului că ea este o religie revelată, iar Dumnezeul creștinilor nu este o ființă plăsmuită de imaginație, ci o realitate cunoscută prin Revelație, care, ca ființă atotperfectă, posedă o serie de însușiri prin care se deosebește întru totul de divinitățile existente în alte religii. În concepția creștină, Dumnezeu este o ființă spirituală personală, atotperfectă, Creatorul și Proniatorul lumii și al oamenilor, care se comportă față de fiii Săi ca un părinte iubitor, iar ei pot sta permanent în legătură cu El, căci numai astfel își pot împlini scopul pentru care au fost creați.

În esența Sa fiind iubire (I Ioan, 4, 8), Dumnezeul creștin nu are nimic comun cu divinitățile în care cred popoarele primitive, sau cu cel conceput chiar de unii filosofi. Ca ființă întreit personală, El a întărit legătura cu oamenii prin întruparea Fiului Său în scopul mântuirii acestora. Prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu a devenit frate al nostru, ridicând natura omenească din propria Sa persoană la cel mai înalt grad de perfecțiune. Astfel, s-a dat oamenilor posibilitatea ca și ei să se poată ridica pe culmi de perfecțiune, realizând astfel asemănarea cu Dumnezeu.

Dar împotriva creștinismului stau o serie de concepții contrare, care, de obicei, se împart în două categorii și anume: a) unele care tăgăduiesc existența lui Dumnezeu, afirmând că ideea de Dumnezeu este o ficțiune, care nu poate rezista în fața descoperirilor recente ale științei; b) altele explică eronat ideea de Dumnezeu, considerind-o ca o apariție determinată de factori evolutivi, psihologici sau sociali, ori chiar dacă admit existența lui Dumnezeu, îl concep ca o ființă cu totul departe de ceea ce este El în realitate. În cele ce urmează, ne vom ocupa de cele mai cunoscute dintre aceste concepții.

a. **Evoluționismul religios.** După Herbert Spencer, o caracteristică a tuturor religiilor este că ele admit misterul, inexprimabilul și, în măsura în care religiile devin mai spiritualiste, în aceeași măsură crește și

misterul. Dar, ținând de domeniul incognoscibil, Dumnezeu nu poate fi cunoscut. Spencer explică în sens animist geneza religiei, afirmând că din ideea de suflet, de spirit au luat naștere toate religiile. S-a ajuns astfel ca spiritul să fie ipostaziat, personificat în zei, evoluția făcând ca, de la religiile politeiste, să se ajungă la cele monoteiste.

Auguste Comte, fondatorul curentului pozitivist, concepție care respinge filosofia ca sistem de reprezentare teoretică generalizată a lumii, limitându-se la fapte pozitive, confirmate de experiență, respinge total religia tradițională și ideea de Dumnezeu, acestea corespunzând unei faze perimate prin care a trecut omenirea.

În concluzie, după Spencer și alți evoluționiști, ideea de Dumnezeu n-are un corespondent în realitate, ea fiind o pură ficțiune.

b. **Deismul.** Deismul este o concepție filosofico-religioasă, apărută în veacul XVII în Anglia, care a supus unei critici raționaliste religiile oficiale, catolicismul și protestantismul, opunându-le o religie «naturală» sau «rațională». Astfel, Herbert de Cherbury (1581—1648) stabilește fundamentul universal și rațional al tuturor religiilor: o religie naturală, pură și perfectă, care decurge din natura neschimbată a omului. Adepții acestei concepții (Herbert de Cherbury, Toland, Tindall, Voltaire și alții) au respins conținutul concret al dogmelor diferitelor religii, căutând să desprindă din ele nucleul «rațional» care ar fi comun tuturor, spre a elabora o religie abstractă. Cu toate deosebirile dintre adepții lui, trăsătura generală a deismului este recunoașterea lui Dumnezeu numai drept cauza primară a lumii și a omului, dar cu negarea intervenției Lui în desfășurarea fenomenelor din univers și în minuni, natura dezvoltându-se potrivit legilor ei proprii.

După concepția deistă, există un Dumnezeu personal, Creatorul lumii și al omului, Care însă nu se îngrijește de Creatura Sa, lăsând-o să se dezvolte după legile pe care le-a datat atât naturii, cât și omului. Prin aceasta, deismul neagă posibilitatea religiei, deoarece pentru om nu există nici o posibilitate de a intra în legătură cu Dumnezeu. La fel, deismul neagă atât Revelația, cât și întruparea, menținând din creștinism numai ideea unui Dumnezeu creator, motiv pentru care a fost aspru criticat de Pascal.

Dacă totuși deismul conține un element religios, acesta este de natură personală: sentimentul de admirație al omului pentru puterea lui Dumnezeu și pentru mersul ordonat al lumii. Neputând sta în relație cu Dumnezeu, omul e nevoit să se plece în fața imensității și sublimității naturii ca operă perfectă, care conține în ea însăși un îndreptar pentru viața morală a omului.

O atare concepție rămâne lipsită de orice valoare filosofică, religioasă și morală.

c. **Panteismul.** Numele acestei concepții vine de la cuvintele grecești $\pi\acute{\alpha}\nu$ = tot și $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ = Dumnezeu. Panteismul susține că Dumnezeu și natura sînt două realități identice, așadar, substanța lumii este Dumnezeu, tot ce există este Dumnezeu sau Dumnezeu e totul. Termenul de panteism a fost folosit pentru prima oară de I. Toland, în 1705. În Evul mediu, panteismul s-a opus concepției teologice a Bisericii Romano-Catolice și Protestante despre un Dumnezeu personal în afară de lume.

Concepția panteistă corespunde tendinței spiritului omenesc de a descoperi o unitate rațională și substanțială a lumii, de aceea el înlătură dualismul spirit-materie, înlocuindu-l cu monismul ($\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ = unul singur): o singură substanță sau realitate. Așadar, ceea ce percepem noi prin diferitele simțuri nu sînt decît moduri de existență și manifestare ale uneia și aceleiași substanțe.

Panteismul este de două feluri și anume: 1. *panteism acosmistic*, care reduce lumea la Dumnezeu, tot ce există în lume: materia și viața pierzîndu-se sau dispărînd în El. I se spune astfel, deoarece întregul cosmos, întreaga lume materială se pierde în Dumnezeu; 2. *panteism pancosmistic*, după care singura realitate e lumea materială, Dumnezeu confundîndu-se sau pierzîndu-se în ea.

Originea panteismului o găsim în filosofia orientală, iar ca formă religioasă în religia indiană, unde poate fi remarcat sub ambele lui forme. El se află la temelia brahmanismului și hinduismului, unde totul se întoarce sau se topește în Brahma, ori Brahma este cel care se manifestă în tot ce există în lume. Ca sistem filosofic, panteismul a dat naștere școlii tradiționale a filosofiei indiene, fondată în sec. IV î.Hr. de Badarayana, pe baza Upanișadelor.

În cultura europeană, primele idei panteiste apar în Grecia, la școala eleată, la stoici sub forma rațiunii universale care pătrunde și străbate totul, iar după apariția creștinismului, îl găsim în neoplatonism. Filosoful Plotin (sec. III d.Hr.) este urzitorul monismului spiritualist, după care totul se găsește în Unul. În scrierile lui, *Enneade*, Plotin afirmă: «Unul este tot și nu este nimic decît Unul; el nu este toate ființele, pentru că este principiul lor, dar toate sînt în el, în sensul că ele sînt sau mai degrabă vor fi prin el» (Enn. V, c. II cap. I). În alt loc spune: «Dumnezeu este în toate ființele și este în lumea noastră; lumea participă deci la Dumnezeu» (Enn. II c. IX, cap. 16). Precum se poate constata din aceste texte, panteismul lui Plotin este în același timp și un *panenteism*, ceea ce înseamnă că totul există, totul se află în Dumnezeu.

Nici creștinismul n-a scăpat de unele erezii panteiste, din sînul lui ieșind unii gnostici și adepți ai maniheismului.

În filosofia modernă, panteismul se află în numeroase sisteme filosofice, fiind îmbrățișat, sub o formă sau alta, de numeroși gînditori. Îl găsim astfel la Giordano Bruno, Spinoza, Fichte, Hegel, Schelling. Ce e drept, cei trei mari filosofi romantici germani s-au apărat de acuzația de panteism, și aceasta a făcut-o îndeosebi Hegel, el însuși ridicînd numeroase obiecții împotriva panteismului, numindu-și propriul său sistem *panlogism*. După el, Dumnezeu este gîndirea care se gîndește pe sine în chip absolut. Cu toate acestea, numeroși comentatori ai lui afirmă că în concepția sa există serioase indicii de panteism.

Panteismul este o concepție filosofică-religioasă greșită, în primul rînd fiindcă încalcă principiul contradicției, una dintre axiomele gîndirii logice, căreia aceasta i se supune cu necesitate. Din punct de vedere logic, principiul contradicției ne spune că *un lucru nu poate fi în același timp identic cu sine și cu contrarul său*. «Ceva nu poate să fie și să nu fie în același timp», sau: «A nu putea fi în același timp egal cu B și cu non-B». Altfel spus, două judecăți contradictorii nu pot fi adevărate în același timp. Drept urmare, lumea nu poate fi identică cu ea însăși și cu Dumnezeu în același timp, materia nu poate fi în același timp și materie și spirit.

A admite, așadar, că lumea e identică cu Dumnezeu, sau că Dumnezeu este identic cu lumea, e un nonsens din punct de vedere logic. Mîntea noastră nu poate concepe — respectînd principiul contradicției — ca lumea să fie Dumnezeu și Dumnezeu să fie lumea, sau ca Dumnezeu să fie și Dumnezeu și lume în același timp, căci materia nu poate fi spirit, iar spiritul nu poate fi materie.

d. **Existențialismul.** Teologul danez Søren Kirkegaard (1813—1855) a creat un sistem în gîndirea filosofică, în centrul căruia se află noțiunea de «existență». Principalele idei ale lui Kirkegaard, care se situează pe poziția existențialismului religios, sînt următoarele: 1) omul decăzut prin păcat, nu mai este în stare să-L cunoască pe Dumnezeu prin rațiune; 2) existența umană este o permanentă tensiune între om și Dumnezeu, deoarece Dumnezeu este incomunicabil; 3) instituțiile intermediare: Biserica și preoții n-au nici un rost, de vreme ce Dumnezeu nu poate fi cunoscut și nici nu comunică cu oamenii ca să le împărtășească harul.

În concluzie, cu toate că existențialismul a atras atenția asupra importanței fondului lăuntric al existenței umane, el este și rămîne o concepție antireligioasă.

REVELAȚIA DUMNEZEIASCĂ

Revelația naturală și supranaturală

Spre deosebire de alte religii, religia creștină concepe pe Dumnezeu ca fiind o ființă personală, care nu rămâne distantă și indiferentă față de creaturile Sale, ci stă în legătură cu ele și îndeosebi în legătură cu omul, coroana creației. De aceea, Dumnezeu se descoperă oamenilor, pentru ca aceștia să poată cunoaște măcar în parte ceva din ființa Sa, de asemenea, să-I poată cunoaște voia și planurile Sale în legătură cu creatura și îndeosebi în legătură cu El. De aceea, cel dintâi caracter al religiei creștine este acela de a fi o religie revelată.

Revelația (de la latinescul *revelo, revelatio* = a descoperi, descoperire) sau descoperirea dumnezeiască este acțiunea prin care Dumnezeu se descoperă, adică se face cunoscut pe Sine oamenilor, arătându-le acestora voința și planurile Sale în legătură cu lumea și cu oamenii. Dacă nu ar exista revelație, cunoașterea lui Dumnezeu n-ar fi posibilă oamenilor, deoarece El, fiind o ființă spirituală, nu poate fi cunoscut prin simțuri. Prin acțiunea revelației, Dumnezeu se coboară la om, împărtășindu-i acestuia, pe măsura posibilității lui de înțelegere, cunoștințe despre Sine, despre voința și planurile Sale.

Revelația divină este absolut necesară omului, deoarece fără ea, el n-ar putea cunoaște nimic despre ființa divină și din voia Sa și astfel n-ar putea să-și îndeplinească scopul ultim pentru care a fost creat. Dealtfel, scopul ultim al omului fiind preamărirea lui Dumnezeu și dobândirea fericirii veșnice, acesta n-ar putea fi îndeplinit de el fără a-L cunoaște pe Dumnezeu, precum ne spune Însuși Mântuitorul Hristos: «Și aceasta este viața veșnică: Să te cunoască pe Tine, singurul și adevăratul Dumnezeu și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis» (Ioan, 17, 3).

Dumnezeu s-a descoperit oamenilor în două feluri: pe cale naturală și pe cale supranaturală, de unde rezultă cele două feluri ale revelației: *revelația naturală și revelația supranaturală*.

a. Revelația naturală. Ca ființă rațională, omul este în măsură să raționeze, să judece și prin aceasta să ajungă la anumite concluzii asupra celor ce observă că există și se petrec în jurul său, în lume, în univers. Astfel, din observarea regularității cu care se desfășoară fenomenele

naturii, din observarea propriei sale vieți interioare, din tot ce vede că se petrece în societate, în istorie și în lume, își poate da seama, prin cugetare, că toate aceste fenomene, toate aceste realități cu care vine în contact, nu pot fi produsul întâmplării, nu există de la sine, nu se petrec oricum, ci se desfășoară după anumite legi, ceea ce îl face să ajungă la concluzia că ele sînt opera unei ființe atotputernice, atotînțelepte și atotperfecte, care este creatorul și susținătorul acestora.

Acest adevăr îl exprimă și psalmistul prin cuvintele: «Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu și facerea minilor Lui o vestește tăria» (Ps. 18, 1), iar sfântul apostol Pavel spune: «Pentru că ceea ce este cunoscut despre Dumnezeu este vădit între ei, căci Dumnezeu le-a arătat lor. Într-adevăr, însușirile Lui cele nevăzute, puterea Lui cea veșnică și dumnezeirea Lui se văd, prin cugetare, prin fapte, de la zidirea lumii...» (Rom. 1, 19—20).

Dar această revelație este insuficientă pentru cunoașterea lui Dumnezeu, căci pe temeiul ei, omul poate ști doar atât: că Dumnezeu există ca o ființă cu putere veșnică, despre a cărei măreție și putere vorbește întreaga Sa creatură.

b. Revelația supranaturală sau pozitivă. Această revelație completează pe cea naturală, dîndu-i omului posibilitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu mai deplin în lucrările Lui, dar numai atît cît îi este necesar omului pentru mîntuire. Fără Revelația supranaturală, omul nu ar fi putut înțelege pe cea naturală, încît abia Revelația supranaturală primordială făcută primei perechi de oameni deschide calea pentru cea naturală. Astfel, revelația naturală se precizează și completează prin Revelația supranaturală, care culminează în Iisus Hristos (Evr. I, 1—2).

Numele de Revelație supranaturală îl poartă, deoarece ea ni se comunică în chip supranatural și este acceptată de om prin credință. Ea se deosebește de cea naturală atît în privința conținutului, cît și a formei. În privința conținutului, ea cuprinde adevăruri mult mai numeroase și mai variate decît cea naturală, unele dintre acestea fiind mai presus de puterea de înțelegere a minții omenești, de aceea ele sînt primite de om numai prin credință. În privința formei, ea vine de la Dumnezeu în diferite chipuri, fie în mod direct fie prin organele Sale.

Revelația supranaturală poate fi externă, atunci cînd vine direct de la Dumnezeu sau prin organele Sale: ingeri, prooroci, trimiși, fiind însoțită de semne externe, minuni sau profeții. Ea poate fi și internă, cînd ea se produce în sufletul celui cărui Dumnezeu i se adresează, lu-

minându-i mintea și împărtășindu-i acestuia cunoștințe, sentimente și îndemnuri pe care altfel nu le-ar fi avut. În cazul în care organul revelației este îndemnat să scrie cele descoperite, atunci este vorba de *inspirația divină*.

Despre Revelația supranaturală există numeroase dovezi în Sfânta Scriptură. Astfel Dumnezeu s-a descoperit protopărinților noștri, patriarhilor, lui Moise, profeților, și chiar unor oameni simpli, trimițându-i să vestească regilor, preoților și poporului cele descoperite. Sfântul Apostol Pavel vorbește lămurit și sintetic despre această descoperire: *«După ce Dumnezeu în multe rînduri și în multe chipuri a grăit odinioară părinților noștri prin profeți, în zilele acestea din urmă ne-a grăit nouă prin Fiul...»* (Evr. 1, 1—2).

Precum rezultă clar din cuvintele Sfântului Apostol Pavel: *«În multe rînduri și în multe chipuri»*, Revelația supranaturală s-a făcut în trepte sau etape care marchează o creștere și dezvoltare în timp a ei, determinate de grija permanentă a lui Dumnezeu de a se descoperi după puterea de recepție diferită, după timpurile și stările celor ce o primeau. Se poate vorbi astfel de un progres în Revelația supranaturală, dar caracteristica ei rămîne *unitatea*, întreaga revelație constituind un întreg organic și unitar, ea fiind expresia vie a unității, ne-schimbabilității și continuității planului economiei divine pentru neamul omenesc după căderea în păcat. Dar punctul culminant al ei, atins «în zilele acestea din urmă» este Revelația în Fiul Său, Iisus Hristos, Cuvîntul lui Dumnezeu întrupat. Ea se încheie astfel în Iisus Hristos și în Sfinții Apostoli prin care ni s-a transmis.

Posibilitatea Revelației. Numeroase critici s-au adus creștinismului tocmai pe tema Revelației, afirmîndu-se că Revelația nu e posibilă, pe de o parte, fiindcă Dumnezeu chiar dacă există, nu se comunică oamenilor, nu li se descoperă, aceștia în calitate de ființe libere fiind lăsați să trăiască potrivit naturii și voinței lor, iar pe de altă parte, fiindcă omul n-ar fi în stare să înțeleagă conținutul revelației, sau nu l-ar putea accepta, mai ales dacă acesta cuprinde lucruri care țin de domeniul fantasticului, misterului, miracolului. Cu alte cuvinte, în cazul omului, se pune problema credibilității conținutului revelației.

Dar aceste critici pot fi ușor respinse. Revelația este posibilă, deoarece ea nu contrazice nici ființa divină, așadar pe Dumnezeu ca autor al ei, nici pe om ca primitor al acesteia și nici adevărurile desco-

a) Astfel, în calitatea Sa de creator și proniator față de lume și față de om, e ușor de înțeles că Dumnezeu poate și trebuie să-i facă omului descoperiri, pentru că numai astfel acesta îl poate cunoaște pe El și voia Lui și își poate împlini scopul său ultim. Căci dacă un tată iubitor îi descoperă fiului său și îl învață toate cele necesare pentru ca acesta să se poată realiza — și aceasta o face în tot timpul — cu atît mai mult Părintele cerească îi descoperă omului prin revelație tot ceea ce îi este necesar pentru mîntuire.

b) La rîndul său omul, creat de Dumnezeu după chipul și asemănarea Sa, e firesc să stea în legătură cu Creatorul, cu Părintele său, căci atît Dumnezeu, cît și omul sînt ființe personale, iar această legătură nu i-ar fi posibilă dacă n-ar fi destinatarul Revelației, datorită căreia el cunoaște nu numai măreția și perfecțiunea lui Dumnezeu, ci și voia Sa și planurile Sale în legătură cu lumea și cu omul. Iar dacă ținem seama de urmările păcatului strămoșesc asupra sa, de unde ar ști omul cum trebuie să se comporte față de Dumnezeu și față de semenii săi, dacă nu ar fi beneficiarul Revelației? Pe de altă parte, desăvîrșirea spre care omul trebuie să tindă, spre a realiza asemănarea cu Dumnezeu prin virtute, i-a fost cerută omului tot prin Revelație: *«Fiți desăvîrșiți precum și Tatăl vostru cel din ceruri desăvîrșit este»* (Matei 5, 48). Prin Revelație omul nu-și pierde libertatea de cugetare și acțiune, deoarece numai aceasta îi arată singura cale care îl poate duce la împlinirea scopului său. De aceea, psalmistul exclamă: *Nemernic sînt eu pe pămînt, nu ascunde de mine poruncile Tale»* (Ps. 118, 19).

c) Cît privește adevărurile cuprinse în Revelație, ele conțin valori spirituale care i-ar rămîne necunoscute omului, dacă nu i s-ar descoperi. Întregul ei cuprins conține adevăruri despre Dumnezeu sau despre creatură în raportul ei cu omul, despre voința și activitatea Sa cu privire la creatură și în special la om. Însă la fel de adevărat e faptul că în structura ei, Revelația depășește în bună parte posibilitățile de cunoaștere și înțelegere ale rațiunii omenești. Dar și în acest caz, rațiunea iluminată de credință, acceptă aceste adevăruri, deoarece ea îi spune omului că Dumnezeu nu poate să ne înșele. Astfel, cum spune Sfântul Apostol Pavel: *«Prin credință înțelegem că s-au întocmit veacurile cu cuvîntul lui Dumnezeu, de s-au făcut din cele nevăzute cele ce se văd»* (Evr. 11, 3).

Astfel, Dumnezeu nu-l lasă pe om fără să-i descopere adevărurile necesare privitoare la ființa și voia Sa, iar omul acceptă conținutul Revelației prin credință, acolo unde adevărurile revelate depășesc capacitatea de înțelegere a minții sale.

Căile de transmitere a Revelației supranaturale Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție

Revelația divină s-a realizat în întreaga istoria omenirii, începând cu cea dată protopărinților noștri și terminând cu cea care a atins culmea, în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, cum rezultă lămurit din cuvintele Sfântului Apostol Pavel (Evr. 1, 1—2). De asemenea, ea s-a produs «în multe chipuri», potrivit înțelepciunii lui Dumnezeu, Care a ales calea cea mai potrivită, ținând seama de locul și timpul în care s-a produs, de posibilitatea de înțelegere a oamenilor cărora s-a dat, pentru ca adevărurile descoperite să fie însușite cât mai deplin.

Desigur, această Revelație s-a păstrat și transmis de-a lungul vremii, în întreaga perioadă a Vechiului Testament, a Noului Testament și până în zilele noastre, și se va păstra și transmite până la sfârșitul veacurilor, păstrătoarea și transmițătoarea ei fiind Biserica. Revelația s-a încheiat odată cu ultima scriere a Noului Testament (în jurul anului 100 d.Hr.), dar de atunci ea s-a păstrat și s-a transmis neschimbată până astăzi și tot astfel se va păstra și transmite până la sfârșitul veacurilor.

Cînd vorbim însă de păstrarea și transmiterea revelației, e firesc să ne punem mai multe întrebări: unde a fost ea fixată și consemnată? Cînd și de către cine s-a făcut aceasta? Cu alte cuvinte, de unde cunoaștem noi cuprinsul Revelației și care sînt căile ei de transmitere?

În cele ce urmează vom încerca să răspundem la aceste întrebări. Revelația divină se cuprinde în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție, care sînt cele două tezaure ale ei. Mai recent, numeroși teologi, spre a exprima cît mai bine ideea unității revelației, afirmă că Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție sînt două modalități sau două moduri de fixare, păstrare și transmitere a revelației. Ele nu se deosebesc ca fond, între ele existînd o strînsă legătură, ci diferă numai cu privire la modul în care Revelația ni s-a transmis și este cuprinsă în ele. Căci întregul conținut al Revelației se cuprinde în amîndouă, una fiind strîns legată de cealaltă, de aceea, ele au o valoare egală ca păstrătoare și transmițătoare ale Revelației, neputîndu-se acorda uneia față de cealaltă o superioritate sau o valoare în plus.

a. **Sfânta Scriptură.** Sfânta Scriptură sau Biblia (de la grecescul βιβλίον, βιβλία = carte, cărți) este o colecție de cărți sfinte, scrise de prooroci, apostoli și alți oameni aleși, sub inspirația Duhului Sfînt; ea cuprinde adevăruri de credință, norme de purtare, precum și unele relatări istorice, pe care Dumnezeu le-a descoperit spre a fi scrise, păstrate și transmise credincioșilor în scopul mîntuirii. Deoarece ea cu-

prinde adevăruri descoperite de Dumnezeu, i s-a spus și Cuvîntul lui Dumnezeu.

Sfînta Scriptură se compune din două părți și anume: Vechiul Testament și Noul Testament. Vechiul Testament ne înfățișează istoria revelației de la Adam pînă la Hristos și cuprinde 39 de cărți canonice sau inspirate, la care se mai adaugă încă 13 cărți și fragmente de cărți necanonice, neinspirate, dar bune de citit, fiind ziditoare de suflet, iar Noul Testament cuprinde 27 de cărți, toate canonice sau inspirate. Ambele Testamente sînt normative pentru credință și purtare, dar cea mai mare valoare o are Noul Testament, deoarece el cuprinde deescoperirea dumnezeiască făcută de Însuși Fiul lui Dumnezeu și transmisă de Sfinții Apostoli. Valoarea Vechiului Testament a fost recunoscută de Însuși Mîntuitorul Hristos, referindu-se adeseori la profețiile acestuia despre Sine. El a declarat în mod expres: «Să nu socotiți că am venit să stric legea sau proorocii. N-am venit să stric, ci să împlinesc» (Matei, 5, 17), iar Sfîntul Apostol Pavel spune: «Așa că legea (lui Moise) este sfîntă, și porunca, sfîntă și dreaptă și bună» (Rom. 7, 12); iar în alt loc numește legea lui Moise «pedagog spre Hristos» (Gal. 3, 24). Numind legea mozaică «umbra bunurilor viitoare» (Evr. 10, 1), Sfîntul Pavel arată valoarea Vechiului Testament în raport cu cea a Noului Testament, pentru că legea e numai umbra, nu însuși chipul lucrurilor. Sfinții Părinți de asemenea arată clar care este deosebirea între cele două Testamente, de asemenea, superioritatea Noului Testament față de Vechiul Testament. Raportul dintre ele îl arată *Fericitul Augustin* prin următoarele cuvinte: «*Novum Testamentum in vetere latet, Vetus Testamentum in novo patet*» (Noul Testament e ascuns în cel Vechi, Vechiul Testament se deschide în cel Nou).

1) **Inspirația Sfintei Scripturi.** Întreaga Scriptură este o operă inspirată de Duhul Sfînt. Deși în cărțile Vechiului Testament nu se afirmă nicăieri că ele sînt cărți inspirate, din numeroase locuri rezultă că autorii acestora le-au scris după porunca lui Dumnezeu. «*Fost-a cuvîntul Domnului către mine și a zis...*», mărturisește proorocul Ieremia (Ier. 2, 1), iar Isaia zice: «*Și a zis Domnul către mine: Ia o carte mare și scrie deasupra ei cu slove omenestii...*» (Isaia 8, 1). Referindu-se adeseori la ele, Mîntuitorul le acordă o prețuire deosebită: «*Cercetați Scripturile...*», le spune Mîntuitorul, iudeilor, «*căci acelea sînt care mărturisesc despre Mine*» (Ioan, 5, 39). În Noul Testament avem însă numeroase dovezi cu privire la inspirația sau insuflarea întregii Sfintei Scripturi. Astfel, Sfîntul Apostol Pavel scrie lui Timotei: «*Toată Scriptura*

este insuflată de Dumnezeu și de tolos spre învățătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre povățuire întru dreptate» (II Tim. 3, 16).

Încă din primele decenii de existență, Sfânta Biserică a stabilit canonul cărților inspirate sau insuflate de Duhul Sfânt. Dar ce se înțelege prin inspirație sau insuflare? Inspirația sau insuflarea Duhului Sfânt este acțiunea dumnezeiască asupra unui autor sfânt, prin care Dumnezeu îi luminează mintea acestuia spre a cunoaște și înțelege cele descoperite, îl îndeamnă să scrie și îl ferește de greșeli în decursul scrisului. Această acțiune nu trebuie înțeleasă ca o inspirație verbală, în sensul că Duhul Sfânt i-a dictat autorului sfânt, cuvânt cu cuvânt, cele pe care acesta le-a scris — așa cum au crezut Filon, Iustin Martirul, Atenagora, Teofil de Antiohia, Ipolit, sau cum cred astăzi în general neo-protestanții — ci numai că acesta a primit de la Dumnezeu conținutul de idei al Revelației, dar nu i-a fost anulată cugetarea, voința ori felul în care el a redat cele descoperite. E vorba deci de o inspirație reală, dinamică: Dumnezeu i-a respectat scriitorului sfânt personalitatea și libertatea de a reda în felul său propriu cele descoperite. Dovada acestui fapt o constituie modul deosebit și stilul specific în care fiecare autor sfânt redă conținutul Revelației. Inspirația divină nu e deci efectul magic al unei lucrări divine, ci rezultatul conlucrării dintre factorul divin și uman.

2) *Lectura și tâlcuirea Sfintei Scripturi.* Biserica Ortodoxă nu numai că permite, dar și recomandă credincioșilor ei citirea Sfintei Scripturi, dar aceasta nu înseamnă că ea îngăduie fiecăruia să o tâlcuiască după mintea și priceperea sa. Aceasta cu atât mai mult, cu cât în Sfânta Scriptură avem recomandări clare în această privință. Astfel, Sfântul Apostol Petru spune despre unele scrieri ale Sfântului Pavel că «în ele sînt unele lucruri anevoie de înțeles, pe care cei neștiutori și neîntăriți le răstălmăcesc, ca și pe celelalte Scripturi, spre a lor pierzanie» (II Petru, 3, 16). De asemenea, Diaconul Filip, în drum spre Gaza, întîlnind pe famenul etiopian citind, în căruță, din proorocul Isaia, l-a întrebat: «Oare înțelegi cele ce citești?», la care famenul a răspuns: «Cum voi putea înțelege, de nu mă va povățui cineva?». (Fapte, 8, 27—31). Așadar, credincioșii care citesc Sfânta Scriptură vor trebui să se mențină pe linia tâlcuirii pe care le-o dă Biserica, fără a se abate de la aceasta.

b) *Sfânta Tradiție.* Al doilea izvor al Revelației divine sau a doua modalitate de fixare, păstrare și transmitere a revelației divine este Sfânta Tradiție.

Cuvîntul tradiție e de origine latină și înseamnă predare, transmitere, de unde și numirea de *Predanie* ce i se dă *Tradiției*. Termenul tradiție este folosit în mod curent și în limbajul profan, înțelegîndu-se prin el totalitatea învățăturilor, datinilor, practicilor, creațiilor spirituale și materiale, moștenite de la o generație la alta.

În sens teologic, prin Tradiție se înțelege totalitatea adevărurilor revelate care nu se cuprind în Sfânta Scriptură, ci au fost predate prin grai viu de către Mîntuitorul și Sfinții Apostoli, fiind ulterior consemnate în scris și păstrate de către Sfânta Biserică pînă în zilele noastre.

1) *Sf. Scriptură și Sf. Tradiție.* Spre a înțelege importanța și valoarea Tradiției, e necesar să facem cîteva precizări. Modul de propovăduire al Mîntuitorului și al Sfinților Apostoli a fost predica orală, deci transmiterea Evangheliei prin grai viu. Desigur, acest mod de propovăduire era general, iar predica ținea seama de condițiile istorice, sociale, culturale și materiale ale ascultătorilor. Mîntuitorul Hristos n-a lăsat scris nimic, de asemenea și cei mai mulți dintre Apostoli. Cît privește scrierile rămase de la Apostolii care au scris, sau de la ucenicii acestora (Matei, Ioan, Petru, Pavel, Marcu, Luca, Iacov, Iuda), scrieri care formează Noul Testament, ele sînt scrise mai mult ocazional, spre a răspunde nevoilor celor cărora le-au fost adresate, majoritatea lor fiind legate de anumite situații și împrejurări locale, uneori presante (ca de ex. Epistola către Galateni). Așadar, scrierile Noului Testament nu sînt tratate de teologie și nici n-au fost scrise cu intenția de a cuprinde totalitatea învățăturii propovăduite de Mîntuitorul și Sfinții Apostoli tuturor creștinilor de totdeauna. Faptul că ele se potrivesc și nevoilor creștinilor din zilele noastre și că ele au fost păstrate cu cea mai mare grijă pînă astăzi dovedește originea lor divină, în sensul că adevărurile cuprinse în ele sînt revelate și sînt necesare creștinilor pentru mîntuire.

Reținem deci că Sfânta Scriptură este o colecție de cărți sfinte, scrise sub inspirația Duhului Sfânt, care cuprinde descoperirea dumnezeiască privitoare la credința și viața creștină, dar cărțile ei au fost scrise mai mult ocazional, în legătură cu nevoile credincioșilor de atunci și ea nu cuprinde totalitatea învățăturii propovăduite de Mîntuitorul și de Sfinții Apostoli.

Dat fiind faptul că Sfânta Scriptură a fost scrisă mai mult ocazional, este de la sine înțeles că ea nu cuprinde întreaga învățătură revelată, o mare parte a acesteia rămînînd nescrisă, dar fiind predată prin grai viu și păstrată de Sfânta Biserică. În această privință, cele scrise de Sfîntul Evanghelist Ioan sînt edificatoare: «Sînt încă și alte multe lucruri

pe care le-a făcut Iisus, care, dacă s-ar fi scris cu deamănuntul, mi se pare că nici în lumea aceasta n-ar încăpea cărțile ce s-ar fi scris» (Ioan, 21, 25), iar în alt loc: «Încă și alte multe semne a făcut Iisus înaintea ucenicilor Săi, care nu sînt scrise în cartea aceasta...» (Ioan 20, 30).

Este deci ușor de înțeles că dacă Sfînta Scriptură cuprinde numai o parte din Descoperirea dumnezeiască față de mulțimea celor săvîrșite și propovăduite de Mîntuitorul și de Sfinții Apostoli, cealaltă parte a acestei Descoperiri, care n-a fost consemnată în Sfînta Scriptură, dar s-a păstrat prin grai viu, formează un tezaur la fel de prețios ca și cel al Sfîntei Scripturi, ea purtînd numele de Sfînta Tradiție sau Predanie.

Pe de altă parte, Sfinții Apostoli au fost trimiși de Mîntuitorul să propovăduiască Evanghelia prin grai viu: «Mergînd, învățați toate neamurile... învățîndu-le să păzească toate cîte am poruncit vouă». (Matei, 28, 19, 20), căci El Însuși le-a dat acestora învățătura și poruncile Sale tot prin grai viu. Sfîntul Pavel confirmă acest adevăr cînd spune: «Căci credința vine din auzire (predica auzită), iar auzirea vine din cuvîntul lui Dumnezeu» (Rom. 10, 17). La fel, din cele scrise în cărțile Noului Testament de către unii dintre Sfinții Apostoli, rezultă clar că modul obișnuit de predare a învățăturii evanghelice nu era scrisul, ci propovăduirea orală. Astfel, Sfîntul Ioan scrie în a doua sa epistolă: «Multe am a vă scrie, dar n-am voit să le scriu pe hîrtie, cu cerneală, ci nădăjduiesc să vin la voi și să grăiesc gură către gură, ca bucuria noastră să fie deplină» (II Ioan, 12), iar lui Gaiu îi scrie: «Multe lucruri aveam să-ți scriu; totuși nu voiesc să-ți le scriu cu cerneală și condei. Ci nădăjduiesc să te văd în curînd și atunci vom grăi gură către gură (III Ioan, 13, 14). La fel, Sfîntul Apostol Pavel le amintește presbiterilor din părțile Efesului, adunați la Milet: «Drept aceea, privegheați, aducîndu-vă aminte că timp de trei ani n-am conținut, noaptea și ziua, să vă îndemn cu lacrimi pe fiecare dintre voi...» (Fapte, 20, 31).

Rezultă deci că autorii Sfîntei Scripturi, în scrierile lor adresate unor comunități creștine sau unor persoane singure, nu le-au prezentat acestora întreaga învățătură creștină pe care le-o propovăduiseră mai înainte prin grai viu, sau aveau de gînd să le-o propovăduiască, ci le-au scris acestora spre a le da lămuriri în problemele care se iviseră între timp și interesau comunitatea lor locală, dar modul obișnuit și comun de a le preda învățătura și de a-i feri de rătăcirii era predica orală sau vorbirea «gură către gură».

Ceea ce trebuie însă reținut, este că învățăturile transmise și păstrate în Sfînta Tradiție au aceeași valoare și importanță ca și cele cuprinse în Sfînta Scriptură, deoarece ele provin tot din aceeași Descoperire dumnezeiască. Cele scrise de Sfîntul Apostol Pavel tesaloniceni-

lor dovedesc indiscutabil acest adevăr: «Drept aceea, fraților, stați neclintîți și țineți predaniile pe care le-ați învățat fie prin cuvînt, fie prin epistola noastră» (II Tes. 2, 15). Așadar, tot ce a predicat Apostolul Pavel prin grai viu tesalonicenilor are aceeași valoare ca și ceea ce le-a transmis în scris, prin epistolă. Autoritatea învățăturilor predate verbal și egală cu a celor fixate în scris rezultă și din alte locuri din Sfînta Scriptură, precum: I Tim. 6, 20; II Tim. 2, 2; 3, 4 ș.a. Același Apostol numește Tradiția «dreptarul învățăturilor sănătoase» (II Tim. 1, 13), îndemnînd pe Timotei să-l păzească cu multă grijă (I Tim. 6, 20).

Dar ceea ce mai trebuie reținut și subliniat, este faptul că însăși Sfînta Scriptură a fost scrisă pe temeiul Sfîntei Tradiții, căci la început a fost numai Tradiția și apoi s-a scris Scriptura ca o parte a acesteia. Cea mai veche carte a Sfîntei Scripturi s-a scris abia la anul 43, deci după un deceniu de propovăduire orală a Evangheliei lui Hristos de către Apostoli, iar scrierile sfîntului apostol Ioan s-au scris abia la sfîrșitul veacului I d. Hr. Marcu și Luca și-au scris Evangheliile lor pe temeiul Sfîntei Tradiții, care a existat mai înainte de a fi fost scrisă vreo carte a Noului Testament.

Mai mult, în unele locuri din cărțile Sfîntei Scripturi, autorii lor redau învățături și fapte care nu provin decît din Tradiție. Astfel, sfîntul apostol Pavel se adresează presbiterilor din jurul Efesului, adunați la Milet, cu următoarele cuvinte: «Toate vi le-am arătat..., aducîndu-vă aminte de cuvîntul Domnului Iisus, că El a zis: Mai fericit este a da decît a lua» (Fapte, 20, 35). La fel este locul din II Tim. 3, 8, unde se amintește de Iannes și Iambres, care s-au împotrivit lui Moise în Egipt, ca și locul din epistola lui Iuda (v.9), unde se vorbește despre cearta dintre arhanghelul Mihail și diavolul pentru trupul lui Moise, precum și alt loc din aceeași epistolă (v. 14—15), unde se vorbește despre proorocia lui Enoh, al șaptelea de la Adam. Aceste învățături și fapte n-au putut fi luate decît din Sfînta Tradiție, deoarece Sfînta Scriptură nu amintește nicăieri de ele.

Sfinții Părinți în unanimitate au învățat că Sfînta Tradiție este păstrătoarea Revelației divine. Astfel, Sfîntul Vasile cel Mare spune: «Din dogmele și practicile ținute de Biserică, pe unele le avem din învățătura scrisă, iar pe altele le-am primit din tradiția Apostolilor. Și unele și altele au aceeași putere». La fel, sfîntul Ioan Gură de Aur zice: «Este evident că apostolii n-au predat toate prin scrisori, ci multe fără de scrisori, dar și acestea sînt vrednice de credință». Mărturii asemănătoare avem de la toți Sfinții părinți care vorbesc în scrierile lor despre Revelația dumnezeiască, precum: Ignățiu de Antiohia, Policarp de Smirna, Irineu, Ciprian, Clement Alexandrinul, Grigore de Nissa și alții.

2) *Aspectul statornic și dinamic al Tradiției*. Sfânta Tradiție dumnezeiască, apostolică (ca una ce cuprinde Revelația dumnezeiască ce ni s-a transmis și păstrat prin Sfinții Apostoli în chip nealterat) are două aspecte: Un *aspect statornic*, în care Biserica recunoaște fondul Tradiției dumnezeiești apostolice, preluate de ea și un *aspect dinamic*, în care Biserica preluând Tradiția apostolică și rămânând statornic în ea, o dezvoltă continuu, după nevoile ei lăuntrice și exterioare, ca răspuns la problemele fiecărei epoci.

Aspectul statornic al Tradiției poate fi delimitat în timp, ea începând la Cincizecime și ținând până la moartea ultimului apostol și care a fost fixată apoi în scris de Biserică până în epoca Sinoadelor ecumenice, iar *aspectul dinamic* al Tradiției este în continuare și nu se va termina până la sfârșitul veacurilor, întrucât Biserica, călăuzită continuu de Duhul Sfânt, răspunde mereu tuturor problemelor din fiecare epocă, stînd ferm în Tradiția apostolică. În Tradiția cu aspect dinamic deosebim latura care corespunde unor nevoi temporare ale Bisericii și care e numită de regulă «*tradiția bisericească*», ca una care a fost dezvoltată de Biserică, în Mărturisiri de credință, catehisme, canoane practici de cult etc. și care deși își are baza ei în Tradiția apostolică, fiind o dezvoltare și actualizare a ei, totuși multe din elaborările acestei tradiții bisericești, nu au o valoare egală cu Tradiția dumnezeiască apostolică, statornică, ci una mai mult istorică, ca o mărturie a continuității credinței apostolice de-a lungul veacurilor. Aceste elaborări, deși se bazează pe Tradiția dumnezeiască, sînt o dezvoltare mai puțin organică a Tradiției apostolice, fiind făcute în mare grabă sau suferind unele influențe eterodoxe, au prin urmare unele lipsuri. Dar toate dezvoltările organice ale Tradiției apostolice au intrat în Tradiția apostolică sub aspect statornic respectiv în Sinodiconul Ortodoxiei, ca unele care redau fără știrbire credința apostolică.

3) *Monumente sau documente ale Sfintei Tradiții*: Sfânta Tradiție s-a păstrat în epoca apostolică prin grai viu și în practica Bisericii, dar începînd cu veacul al II-lea, numeroase învățături și practici ale ei au fost fixate sau consemnate de Biserică într-o serie de monumente sau documente. Acestea sînt următoarele:

— Hotărîrile Sinoadelor ecumenice și particulare, definițiile lor dogmatice; vechile simboluri și mărturisiri de credință; canoanele apostolice; canoanele Sfinților Părinți.

— Viața bisericească oglindită în datinile, obiceiurile și practicile sale;

— Cultul divin oglindit în cărțile de cult și îndeosebi în cele trei Sfinte Liturghii;

— Scrieri ale Sfinților Părinți;

— Monumentele de *artă bisericească* (inscripții, arhitectură, pictură, sculptură, monumente funerare etc);

— *Mărturisirile de credință* mai noi ale Bisericii, catehisme și alte lucrări în care se oglindește tradiția dinamică bisericească¹.

Desigur, nu toate aceste documente sau monumente în care se află consemnate părți ale Sfintei Tradiții au aceeași valoare. Dar ținînd seama de cele două criterii după care putem cunoaște adevărata Tradiție, vechimea și ecumenicitatea, vom putea descoperi în fiecare dintre acestea unele sau altele dintre învățăturile revelate, păstrate și transmise prin Sfânta Tradiție. De subliniat este faptul că scrierile ulterioare în care s-au consemnat unele din învățăturile Sfintei Tradiții nu s-au scris sub inspirația Duhului Sfânt, deci ele nu au valoare de Scriptură.

4) *Criteriile Sfintei Tradiții*. Dacă Tradiția s-a păstrat și transmis pe cale orală, nu este de mirare dacă alături de tradițiile adevărate, au apărut și tradiții false, unele avînd la temelie o pietate sau evlavie cu totul exagerată a unora dintre creștini, iar altele, create în mod interesat de către unii eretici, în scopul de a-și justifica, pe baza Tradiției, învățătura lor greșită. Ca exemplu putem da o serie întreagă de false tradiții în legătură cu copilăria lui Iisus, cu viața Sfintei Fecioare Maria, cu viața unora dintre Apostoli și altele, care ulterior au stat la temelie multor cărți apocrife, care s-au răspîndit printre creștini.

1. Ținem să menționăm aici că alături de cele două modalități de transmitere a Revelației: *Sfînta Scriptură* și *Sfînta Tradiție*, care sînt principalele *izvoare* de care se folosește Teologia dogmatică în expunerea adevărurilor de credință, ea se mai folosește — ca izvoare sau călăuze secundare — și de expunerile sau *Mărturisirile de credință*, aprobate de unele sinoade din Bisericile Ortodoxe locale și acceptate ulterior de întreaga Biserică Ortodoxă. Astfel de *Mărturisiri* sînt: *Mărturisirea Ortodoxă* a lui Petru Movilă, mitropolitul Kievului, aprobată în Sinodul de la Iași, din 1642, la care au luat parte reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe românești, grecești și rusești, și *Mărturisirea lui Dositei*, patriarhul Ierusalimului, aprobată de sinodul din Ierusalim, de la anul 1672.

Într-o măsură mai mică sînt folosite și alte *Mărturisiri*, cel puțin în părțile în care învățătura ortodoxă este expusă fără rezerve; acestea sînt: *Mărturisirea lui Ghenadie Scolarul*, făcută de patriarhul Ghenadie la cererea sultanului Mohamed al II-lea, după cucerirea Constantinopolului; *Răspunsurile patriarhului Constantinopolului Ieremia al II-lea* către teologii protestanți din Tübingen, între anii 1574 și 1581, și *Mărturisirea lui Mitrofan Kritopulos* din prima jumătate a veacului XVII,

Alături de aceste *Mărturisiri*, Teologia dogmatică mai folosește, tot ca izvoare secundare, *catehismele* mai vechi sau mai noi, apărute în Biserica Ortodoxă, începînd cu cele ale mitropoliților Moscovei, *Platon* și *Filaret*, de la începutul veacului al XIX-lea, și pînă la cele din zilele noastre, existente în aproape toate Bisericile Ortodoxe locale.

Așadar, nu este de neînțeles faptul că, în decursul timpului, Sfintei Tradiții i s-au adăugat false tradiții, ori false elemente, așa că, din acest motiv, ea a fost atacată de unele confesiuni creștine. Acestea o atacă nu numai motivând că unicul izvor al credinței, unicul, principiu formal al ei este Scriptura, ci și pe considerentul că ar fi imposibil să se deosebească Tradiția apostolică de tradițiile ulterioare care au invadat și denaturat în decursul timpului Tradiția apostolică.

Dar Biserica este în stare și în măsură să deosebească Tradiția adevărată de tradițiile false. Criteriul de deosebire a fost formulat de scriitorul bisericesc Vincențiu de Lerin (sec. IV), care a precizat că tradiția adevărată constă «în ceea ce s-a crezut totdeauna, pretutindeni și de către toți» — *quod semper, quod ubique et quod ab omnibus creditum est*. Așadar, ca urmare a acestui principiu, Tradiția adevărată trebuie să îndeplinească următoarele condiții:

1. Ceea ce se găsește în Tradiție să fi fost crezut totdeauna în Biserică, începând cu Biserica Veche;
2. Ceea ce se găsește în Tradiție să fie crezut în toate Bisericile creștine de pretutindeni;
3. Ceea ce se găsește în Tradiție să fie la fel consemnat de către Părinții și scriitorii bisericești, de către cea mai mare parte dintre ei.

Rezultă deci că Sfânta Tradiție sau Tradiția adevărată cuprinde toate învățăturile care s-au păstrat neștirbite și nealterate în Bisericile creștine de peste tot locul și întotdeauna, iar cele cuprinse în ea au aceeași valoare cu cele cuprinse în Sfânta Scriptură.

Sfânta Tradiție completează și lămurește Sfânta Scriptură, de aceea ea este față de aceasta *completivă* și *explicativă*. Exemple de *tradiție completivă*: cele nouă cete îngerești, numirile și ordinea lor ierarhică; diverse ierurgii în legătură cu Tainele; împărtășirea copiilor îndată după botez; invocarea sfinților; cinstirea icoanelor și moaștelor ș.a. Exemple de *tradiție explicativă*: colegialitatea apostolică; ierarhia bisericească sacramentală; nașii la botez și la nuntă; ritualul săvârșirii Tainelor; și în general înțelegerea Sfintei Scripturi în lumina învățăturii Sfinților Părinți.

5) *Deosebiri interconfesionale*. Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică mărturisesc împreună că norma de credință și de viață creștină se cuprinde în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Spre deosebire de acestea, Protestanții susțin că unicul izvor al credinței și principiu formal al ei este Sfânta Scriptură, tradiția neavând nici o valoare dogmatică, ci cel mult una istorică. Unii dintre ei admit într-o anumită măsură tradiția explicativă, dar cu toții resping tradiția completivă.

Dar și în privința Sfintei Scripturi, Protestanții se deosebesc de ortodocși și de romano-catolici. Căci în timp ce Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică susțin că numai autoritatea bisericească (Biserica învățătoare) este în drept să tâlcuiască Sfânta Scriptură și aceasta numai în spiritul Tradiției, așadar, ele consideră că norma sau regula de credință este învățătura Bisericii, Sfânta Scriptură fiind numai un izvor al acesteia, protestanții susțin că orice creștin are dreptul să explice sau să tâlcuiască Sfânta Scriptură, ea însăși fiind unicul izvor și unica normă de credință, ea interpretându-se singură (*Scriptura Scripturae interpretes*).

Înlăturînd aportul Sfintei Tradiții la explicarea sau tâlcuirea Sfintei Scripturi, protestanții motivează în diferite feluri că un credincios, fără să fie versat în ale teologiei, poate înțelege și tâlcui corect Scriptura. Astfel, teologii protestanți mai vechi învățau că Duhul Sfânt luminează mintea și inima oricărui credincios care citește Scriptura, spre a o înțelege corect. Teologii mai noi afirmă că Scriptura se înțelege prin ea însăși, căci un loc lămurește pe altul. Dar în ambele cazuri se pune întrebarea: dacă lucrurile stau astfel, atunci de unde vine varietatea de sensuri pentru aceleași texte în protestantism și de ce, în general, teologii protestanți cînd explică un text controversat, folosesc expresia: «după părerea mea».

O altă parte dintre teologii protestanți mai noi recunosc numai rațiunii dreptul de a explica Scriptura, afirmînd că ea, ajutată de luminile ei naturale și de critica istorică, precum și de critica textelor, poate nu numai să explice, ci chiar să modifice uneori textul Scripturii. Dar cîți dintre cei ce citesc Scriptura dispun de cunoștințele de care e vorba și care e norma de conducere chiar pentru cei ce posedă aceste cunoștințe? Și apoi cum pot acești teologi să se încreadă în luminile rațiunii, dacă, după doctrina protestantă, ea a rămas cu totul întunecată după păcatul strămoșesc? Și atunci cum rămîne cu ironia adresată de Luther «Doamnei Rațiuni» (*Frau Vernunft*)?

Dar și între Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică există deosebiri în privința modului de a concepe Tradiția. Biserica Ortodoxă susține că Tradiția este învățătura apostolică nescrisă, păstrată de Biserică în epoca Sinoadelor ecumenice (primele opt veacuri), care în parte, a fost expusă și formulată și oficial în hotărârile acestor sinoade, la care Biserica n-a adăugat nimic. Biserica Romano-Catolică extinde Tradiția peste epoca celor șapte Sinoade ecumenice, incluzînd

în ea hotărârile conciliilor ei așa-zise ecumenice, pînă în zilele noastre, de asemenea și diferite bule sau alte hotărîri papale. Ca atare, după ea Tradiția nu-i necesar să poarte pecete apostolică, nici să fie întărită de Sfinții Părinți, ori să fie crezută de toți, ci e considerată ca un depozit sau o vistierie a credinței, la care Biserica este îndreptățită să recurgă cînd stabilește vreo dogmă nouă, Biserica putînd astfel să ridice la rangul de dogme păreri teologice mai noi sau chiar opinii teologice greșite.

Față de acest mod de a înțelege Tradiția, Biserica Ortodoxă — după cum se exprimă teologul grec Andrutsos — «este paznicul credincios și cuvios al Tradiției. Biserica Apuseană se manifestă față de Tradiție mai mult ca un creator de tradiție, transformînd-o după voință și născocind multe ca să împace cele noi cu cele vechi și să înnoade firul rupt de învățătura apostolică...» (Hr. Andrutsos, *Simbolica*, trad. din l. gr. de Iustin Moisesescu, 1955, p. 101.

Unii teologi apuseni mai noi (ca Möhler) vorbesc de o *Tradiție ideală*, deosebită de cea transmisă de Biserică, pe care o numesc Tradiție din punct de vedere subiectiv, acesta fiind spiritul catolic dător de viață, care leagă prezentul cu trecutul și care este cuvîntul lui Dumnezeu care grăiește în conștiința comună, în general fiind cugătarea bisericească. Dar această Tradiție, pe care ei o consideră creatoare, nu poate fi invocată decît pentru justificarea unor noi dogme pe care le inventează Biserica Apuseană.

6) *Scriptura, Tradiția și Biserica*. Ar fi o mare greșeală să se creadă că atît Scriptura, cît și Tradiția ar putea exista fără Biserică, fiindcă și una și alta se află în cea mai strînsă legătură cu comunitatea creștină care este Biserica. Luînd ființă în ziua Pogorîrii Duhului Sfînt, ea era absolut necesară, pentru ca apostolii să aibă cui preda Revelația în Hristos. Fără Biserică, Tradiția n-ar fi putut exista, încetînd de a mai fi practică și transmisă. Dar nici Biserica n-ar fi putut exista fără Tradiție, căci ca aplicare continuă a conținutului Revelației, Tradiția este un atribut al Bisericii.

Biserica explică Scriptura în conținutul ei autentic prin Tradiția apostolică, păstrată de ea neschimbată. Dar la rîndul ei, Tradiția aceasta a format și menținut Biserica, iar Biserica are menirea să păzească conținutul Scripturii în sensul lui autentic, pe care i l-a transmis Tradiția apostolică.

Pe de altă parte, Scriptura există, e aplicată și interpretată de Biserică. Însăși Scriptura n-ar fi existat fără Biserică, căci canonul Scripturii a fost stabilit de Biserică. Scriptura nu s-a scris în afară de Biserică, ci în Biserică, iar Biserica este cea care a dat mărturie despre autenticitatea apostolică a Scripturii. Nu Biserica a luat ființă prin mijlocirea Scripturii, ci Scriptura a luat naștere în sinul Bisericii, ca fixare în scris a unei părți din Tradiția apostolică, deci a unei părți a Revelației.

Tradiția apostolică apare odată cu Biserica și Biserica odată cu Tradiția apostolică. Dar Scriptura ia ființă după întemeierea Bisericii și, desigur, în sinul Bisericii, și aceasta dă garanție de la început că Scriptura e o parte autentică a Tradiției. Biserica se mișcă în interiorul Revelației, deci al Scripturii și Tradiției, iar Tradiția e vie în Biserică. Căci această împletire între Scriptură, Tradiție și Biserică e rezultatul lucrării Duhului Sfînt, Duhul lui Hristos.

Criteriile Revelației autentice : minunile și profețiile

Caracterul primordial al creștinismului este acela de religie revelată. Dar în afară de religia creștină, există și alte religii care pretind că se întemeiază pe revelație. Dealtfel, se poate constata că în sinul multor religii au apărut persoane care s-au dat drept trimiși ai divinității, deci organe ale revelației, deși, în realitate, acești oameni au fost fie niște psihopați, fie niște rătăciți inconștienți ori înșelători conștienți, care prin aceasta au urmărit scopuri personale. Chiar și în istoria creștinismului întîlnim numeroși eretici, ca: Simon Magul, Menandru, Marcion, Cerint, Vasilide, Valentin, Montanus, Arie, Sabellie și alții, care s-au dat pe sine, mai mult sau mai puțin, ca organe ale Revelației, susținînd că, sub o formă sau alta, au primit descoperiri de la Dumnezeu.

Datorită acestui fapt, alături de Revelația dumnezeiască adevărată, au apărut false ori pretinse revelații, de aceea, încă de timpuriu, s-a simțit nevoia să se stabilească anumite semne după care să se poată deosebi Revelația adevărată de cea falsă. Aceste semne se numesc *criterii* ale Revelației, și ele sînt de două feluri: *interne* și *externe*.

Criteriile interne. Prin criteriile interne se înțeleg acele semne care provin din însuși conținutul Revelației și, la rîndul lor, ele sînt

de două feluri: *pozitive* și *negative*. Cele *pozitive* ne arată ce trebuie să cuprindă Revelația: adevăruri religioase și morale incontestabile, expuse într-o formă clară și precisă, fără să fie în contradicție nici cu alte adevăruri revelate, nici cu adevăruri sigure, de proveniență umană. Cele *negative* ne arată ce nu este îngăduit să cuprindă o Revelație adevărată: idei absurde, contrare logicii și bunului simț, idei imorale, antisociale și antiumane; de asemenea, exprimarea acestora să nu fie făcută în termeni obscuri, echivoci sau cu multiple înțelesuri.

Criteriile externe. Prin criteriile externe se înțeleg acele semne care rezultă din împrejurările în care se face Revelația, precum și din faptele care o însoțesc. Acestea sînt de două feluri: a) *naturale* și b) *supranaturale*.

a. **Criteriile naturale** se referă la organul sau persoana prin mijlocul căreia se face Revelația, la calitățile lui morale și intelectuale, precum și la modul în care se face Revelația. Astfel, persoana în cauză trebuie să fie un om sănătos la minte, credincios, evlavios, lipsit de patimi, cu o bună reputație morală, devotat cauzei pe care o servește, neavid de câștig material, nedoritor de onoruri sau ranguri lumești, dezbrăcat de interese personale, modest și neprefăcut, avînd în general o reputație de om integru. Dacă persoana prin care se face presupusa revelație este un om imoral, lipsit de caracter, crud, fățarnic, viclean, înșelător, violent, dornic de câștiguri materiale, ușuratic, dornic de parvenire, atunci desigur, nu poate fi vorba de o Revelație adevărată. La fel, dacă modul în care se face Revelația este lipsit de seriozitate, e ridicol, străbătut de viclenie și înșelătorie, de silă, îngîmfare sau cruzime, atunci nu poate fi vorba de o Revelație adevărată.

b. **Criteriile supranaturale** sînt *minunile* și *profețiile*. Minunile sînt fenomene ori fapte sensibile, care se petrec în lumea noastră, dar ele nu pot fi explicate pe temeiul legilor naturii, deoarece le depășesc pe acestea, căci autorul lor este Dumnezeu, iar scopul lor este adevărarea Revelației.

În limbajul obișnuit se numesc adeseori minuni unele fapte sau întîmplări neobișnuite, de neînțeles pentru majoritatea oamenilor simpli, lipsiți de cultură, precum: cutremure de pămînt, diferite erupții vulcanice, apariția unei comete, întunecări de soare sau de lună, în-

sănătoșirea unui bolnav socotit incurabil, diferite experiențe fizice sau chimice cu urmări impresionante etc. Acestea nu sînt minuni decît pentru oamenii simpli și neștiutori, deoarece ele se petrec potrivit legilor naturii, avînd deci cauze naturale, pe care cel puțin oamenii de știință le cunosc sau le bănuiesc, iar în ultima vreme, ele nu impresionează decît pe foarte puțini dintre oameni. Așadar, cauzele acestor fenomene fiind naturale, ele nu pot și nu trebuie să fie socotite minuni, pentru că minunile adevărate se petrec împotriva legilor naturii, înfrîngîndu-le pe acestea, deoarece autorul lor este Dumnezeu.

Dar și în cazul în care s-ar produce un fenomen cu totul neobișnuit și inexplicabil chiar oamenilor de știință, deoarece depășește legile cunoscute ale naturii, dacă acestui fenomen nu i se poate descoperi un scop religios-moral pentru care să fi fost făcut, el nu poate fi socotit minune, deoarece Dumnezeu nu face minuni în zadar, ci numai în scopul adevărării Revelației Sale, așadar, într-un scop religios-moral bine determinat. De aici se poate deduce că tot ceea ce poate fi explicat pe cale naturală, precum și ceea ce depășește această explicare, dacă nu stă în serviciul unui scop religios-moral, nu este minune.

Posibilitatea minunilor. Numeroși învățați și oameni de știință, mai ales în ultima vreme, au negat posibilitatea minunilor, afirmînd că ele nu sînt posibile, deoarece ar contraveni legilor naturii și ordinii universale, ceea ce este imposibil. Indiferent cum se explică existența acestor legi, dat fiind faptul că ordinea universală este asigurată și menținută prin ele, acestea stau la baza tuturor fenomenelor din univers și este imposibil ca prin minuni să fie suspendată sau să fie înfrîntă universalitatea și necesitatea lor.

Dar deși minunile sînt fapte sau fenomene supranaturale care depășesc legile naturii, ele sînt totuși posibile. Ordinea universală și neschimbabilitatea legilor naturii nu pot constitui o piedică în sensul ca Dumnezeu să nu poată face minuni. Ele sînt posibile, în primul rînd, fiindcă autorul lor este Dumnezeu, creatorul ordinii și legilor din univers, la fel și unele persoane pe care Dumnezeu le înzestrează cu darul de a face minuni, iar pe de altă parte, fiindcă prin minuni Dumnezeu nu tulbură ordinea universală și nici nu desființează legile naturii, ci numai le suspendă într-un loc și timp anumit. Dacă cei trei liniari n-au ars în cuptorul cel cu foc, în Babilon, dacă Petru,

la porunca Mîntuitorului a putut umbla pe mare, dacă Mîntuitorul a înviat pe Lazăr și a vindecat atîția bolnavi, aceasta nu înseamnă că s-a nîmicit puterea focului de a arde, sau că s-a desființat legea cu-fundării în apă a corpurilor mai grele decît volumul apei dislocate, ori că s-a anulat sau nîmicit puterea morții și a bolilor asupra oame-nilor, ci numai că Dumnezeu Cel Atotputernic, în înțelepciunea Sa, a găsit de bine să suspende, pentru un moment, în cazurile respective, efectele sau puterea legilor naturii, care, dealtfel, rămîn neschimbate.

Dacă Dumnezeu este creatorul și proniatorul lumii, precum și au-torul legilor sădite de El în natura lucrurilor, de ce n-ar putea sus-penda pentru un moment aceste legi, în conformitate cu voia Sa și cu planurile Sale pentru împlinirea unor scopuri religios-morale?

Fiind fenomene care pot fi constatate prin simțuri, minunile ade-vărate pot fi deosebite de cele false, sau de fenomenele cu totul neobișnuite care se produc după legile naturii, de aceea, ținînd seama de cele spuse mai înainte, minunile sînt posibile, iar istoria Revelației ne încredințează că, în numeroase ocazii, Revelația divină a fost în-soțită de minuni.

Dealtfel, minunile sînt dovada cea mai grăitoare, mai sigură și mai convingătoare despre originea divină a religiei creștine. Mîntuito-rul Hristos a vorbit iudeilor despre puterea doveditoare a minunilor Sale, despre divinitatea Sa: «Dacă nu mă credeți pe Mine, credeți lucrurilor Mele» (Ioan, 10, 38), și: «De n-aș fi făcut între ei lucrurile pe care nimeni altul nu le-a făcut, păcat n-ar avea...» (Ioan, 15, 24). La fel, fariseul Nicodim recunoaște că Iisus este învățător trimis de Dumnezeu și aceasta, pe temeiul minunilor pe care le-a făcut: «Rabbi, știu că de la Dumnezeu ai venit învățător, căci nimeni nu poate să facă aceste minuni pe care Tu le faci, dacă nu este Dumnezeu cu el» (Ioan, 3, 2).

Profețiile sau proorociile. În Sfînta Scriptură a Vechiului Testa-ment, cuvintele *prooroc* (de la *προφάω* = a vedea înainte) și *profet* (de la *προφήμι* = a prezice, a spune înainte) au mai multe înțelesuri. Uneori este numit *prooroc* cel care vorbește în locul altuia; astfel Aron e numit *prooroc*, fiindcă a vorbit în locul fratelui său, Moise (Ieșire, 7, 1). Alteori se numesc *prooroci* învățătorii care conduceau așa-numitele *școli profetice*, în care învăța Legea lui Moise, iar uce-nicii acestora se numeau *fiii proorocilor* (III Regi, 20, 25). Unii, pe

baza textului din I Regi, 10, 10 și urm., în care se spune că Saul s-a amestecat într-o ceată de *prooroci* și a *proorocit* împreună cu ei, afirmă că *prooroci* se mai numeau și *compozitorii* și *executanții* de cîntări religioase.

Dar sensul fundamental al cuvintelor *prooroc* și *profet* este acela de *văzător înainte*, de *prezicător* al unor evenimente care se vor întîmpla în viitor. Așadar, prin *prooroc* sau *profet* se înțelege o persoană care are darul de a vorbi despre cele ce se vor întîmpla în viitor, dar nu ca o prevedere sau o prezicere datorită perspica-cității inteligenței sale, ci drept urmare a unei descoperiri pe care i-a făcut-o Dumnezeu, iar *proorocia* sau *profeția* este vederea-înainte, prezicerea și anunțarea clară, lămurită, a unor evenimente care se vor întîmpla în viitor, prezicere care nu se datorește unei prevederi pe cale naturală, ci este făcută prin descoperire dumnezeiască.

Așadar, *profeția* este o prezicere al cărei conținut este făcut cu-noscut prin Descoperirea dumnezeiască, iar condiția ei esențială spre a putea fi considerată ca atare este ca ea să fie clară și lămurită. E drept că numeroase religii au avut în slujba lor, din vremurile cele mai îndepărtate, persoane care, chipurile, erau înzestrate cu darul *profeției*. Mai mult, au existat chiar diverse oracole care se bucurau de faima de a putea să descopere viitorul. Aceste *profeții* — la care în acea vreme recurgeau mulți — se bazau exclusiv pe calcule strict umane sau pe speculații de meserie, fiind cu totul ambigue și obscure, dar se făceau după interesele celor care apelau la aceste oracole. Este cunoscut la greci oracolul de la Delphi, unde oficia *Pythia*, pro-feteasa zeului Apolo, ca și cel al sibilelor romane de la Cumae, care aveau pretenția că, prin descoperirea miraculoasă a zeilor, ele pu-teau descoperi viitorul. Ambiguitatea acestor *profeții* e cunoscută din cele spuse de *Pythia* unuia care dorea să știe dacă se va întoarce din războiul la care urma să plece. *Profeția* *Pythiei* a sunat: «*Ibis, debidis nunquam in bello peribis*». Sensul *profeției* depindea de locul în care se punea o virgulă: Vei merge, te vei întoarce niciodată vei muri în război. Dacă virgula se punea înainte de *niciodată*, însemna că respectivul nu va muri în război niciodată; dacă însă virgula se pu-ne după *niciodată*, însemna că el nu se va întoarce niciodată, deci va muri în război.

Dar nici prezicerile bazate pe combinații de numere și calcul zise științifice (horoscoape) ca, bunăoară, conjuncția unor planete, eclipse solare sau lunare, ivirea unei comete, izbucnirea unor cataclisme cosmice sau epidemii etc., nu sînt profeții, deoarece acestea pot fi prevăzute măcar în parte de oamenii de știință. Pe de altă parte, trebuie să ținem seama că profețiile adevărate sînt făcute numai de oameni aleși de Dumnezeu, cărora — după atotștiința și înțelepciunea Sa — le descoperă voința și planurile Sale, aceste profeții fiind semne nedezmințite despre cele revelate, ele însele putînd fi considerate ca minuni.

În concluzie, potrivit criteriilor de care dispune, Biserica este în măsură să se pronunțe dacă o revelație este adevărată, sau e numai o pretinsă sau o falsă Revelație.

Partea a II-a

Dogmatica specială

DOGMATICA SPECIALĂ

DUMNEZEU UNUL ÎN FIINȚĂ

Cunoașterea lui Dumnezeu. Cunoașterea apofatică și catafatică Ființa și lucrările lui Dumnezeu

a. Cunoașterea naturală și supranaturală.

Cunoașterea lui Dumnezeu și a lucrărilor Lui se întemeiază pe bunăvoința Sa de a ni se descoperi El Însuși ca ființă spirituală personală, de o parte, iar de altă parte, pe posibilitatea omului ca ființă rațională de a intra în dialog, de a vorbi cu Dumnezeu, el fiind făcut după chipul lui Dumnezeu (Facere 1, 27). Și deși această cunoaștere are în conținutul ei adevăruri tainice și necuprinse, ea este obiectivă și sigură pentru că vine de la Dumnezeu, putându-se ajunge la înțelegerea ei prin credință (Evr. 11, 3), la care adăugându-se trăirea ei, prin asceză (eliberarea de patimi) și iubire, se poate pătrunde în cuprinsul ei în bună măsură, potrivit harului primit de la Dumnezeu, în parte chiar în viața aceasta, iar desăvârșit în cer, prin vedere, prin intuiție, «față către față» (I Cor. 13, 12; II Cor. 5, 7).

Dumnezeu este ființa absolută, existentă prin sine însăși, adică avându-și în sine temeiul sau cauza existenței Sale și posedând plenitudinea tuturor perfecțiunilor, El fiind însăși perfecțiunea. Și așa fiind, evident că Dumnezeu nu este doar un principiu abstract, ci ființă personală cu toate atributele spirituale, conștiință, rațiune, simțire, voință. Acestea sînt de la sine înțelese în numirea de Dumnezeu. Căci dacă Dumnezeu n-ar fi ființă personală, atunci omul n-ar putea sta în legătură cu El și, deci, religia n-ar putea să existe decît ca simplă iluzie. Apoi, Dumnezeu ar fi inferior omului, lipsit fiind de însușirile spirituale pe care le are omul, El nemaifiind ceea ce este, adică Dumnezeu.

Din caracterul de ființă absolută al lui Dumnezeu rezultă că numai El există cu necesitate și că tot ceea ce există în afară de El este contingent, relativ, este operă a lui Dumnezeu. (Contingent înseamnă că lucrul la care se referă această numire își are cauza existenței în afară de el, dependent fiind de aceasta și, deci, putînd și să existe și să nu existe, în funcție de cauză. Opusul contingentului

este necesarul). Dumnezeu este absolut și transcendent, lumea este contingentă, relativă. Totul este de la Dumnezeu, numai răul, opusul binelui, nu este de la Dumnezeu, ci e lipsa Lui.

Ființa lui Dumnezeu este pur spirituală și mai presus de lume. «Dumnezeu este duh» (spirit), ne spune Mîntuitorul (Ioan, 4, 24). Spirit sau duh (suflet) are și omul, dar ființa spirituală dumnezeiască este infinit superioară spiritului omenesc, din care cauză ne aflăm în imposibilitate de a cunoaște pe Dumnezeu așa cum putem să ne cunoaștem pe noi și pe semenii noștri. Ne putem, însă, înălța cu sufletul spre Dumnezeu și putem să-L cunoaștem în măsura în care El ni se descoperă și ne luminează mintea, îndreptînd-o spre El și spre energiile Lui, fiind Creator, Proniator, Mîntuitor, Sfințitor, Desăvîrșitor.

Cunoașterea lui Dumnezeu și a lucrărilor Lui are o importanță cu totul deosebită, pentru că prin ea se pune în lumină demnitatea noastră de făpturi raționale purtătoare ale chipului lui Dumnezeu, iar prin dreapta aplicare în viață a acestei cunoașteri se pune temei puternic fericirii din această viață, asigurîndu-se totodată fericirea și în viața viitoare, cea veșnică. Pentru că «viața veșnică aceasta este: ca să te cunoască pe Tine, unul adevăratul Dumnezeu, și pe Iisus Hristos pe care Tu L-ai trimis», zice Mîntuitorul către Tatăl (Ioan 17, 3).

Pentru cunoașterea lui Dumnezeu și a energiilor și lucrărilor Lui (lucrări creatoare, proniatoare, mîntuitoare, sfințitoare, desăvîrșitoare, în nedespărțită unitate cu ființa Lui, dar prin care se face cunoscut și se comunică în afara ființei), două căi ne sînt deschise: calea naturală, numită Revelație naturală, și calea supranaturală, numită Revelație supranaturală.

Calea naturală se numește așa fiindcă pleacă de la noi spre Dumnezeu, adică de la observarea naturii și a desfășurării fenomenelor din ea, toate considerîndu-se ca avîndu-și ultima cauză în lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, și astfel putîndu-se atribui lui Dumnezeu însușiri corespunzătoare, ca: înțelepciune, atotputernicie etc., intrucît totdeauna efectele arată sau spun minții dornice de cunoaștere ceva despre cauza care le-a produs. Și intrucît cunoașterea cîștigată pe această cale este rezultat al strădaniilor rațiunii omenesti, ea se numește cunoaștere rațională sau cale rațională, evident subînțelegîndu-se că și rațiunea (mintea) este tot de la Dumnezeu care a înzestrat-o cu putere proprie de cunoaștere. Și e firesc lucru ca omul, fiind făcut după chipul lui Dumnezeu (Facere 1, 27), să tindă natural spre Făcătorul lui, în primul rînd să-L cunoască pe Acesta. De

aceea, pentru cei ce văd și gîndesc asupra celor văzute în lume, «cele nevăzute ale lui Dumnezeu, puterea Lui cea veșnică și a Lui dumnezeire se văd prin cugetare de la începutul lumii, în fapăturile Lui» (Rom. 1, 20), pentru că «cerurile spun mărirea lui Dumnezeu și facerea mîinilor Lui o vestește tăria» (Ps. 18, 1); cum zice și Fericitul Augustin: «Făcutu-ne-ai căutători (năzuitori) spre Tine, Doamne, și neliniștită este inima mea pînă se va odihni întru Tine» (Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor meum donec requiescat in te). Avem o dispoziție sau înclinație înnăscută spre Dumnezeu, înclinație care este și ea dar divin sădit în suflet, și care, urmată și cultivată, duce la cunoașterea lui Dumnezeu, însă dacă rămîne acoperită sau chiar zădărnicită și nemanifestată, face inutilă orice argumentare din extern referitoare la cunoașterea lui Dumnezeu.

Calea supranaturală de cunoaștere pleacă de la Dumnezeu spre oameni; ea este cunoaștere prin Descoperire sau Revelație divină, începînd cu Revelația din paradisul pămîntesc, făcută primilor oameni, continuînd în Vechiul Testament, prin patriarhi și prooroci, și desăvîrșindu-se prin însuși Fiul lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos. «După ce Dumnezeu odinioară, în multe rînduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, către sfîrșitul acestor vremuri ne-a grăit nouă prin Fiul» (Evr. 1, 1).

Cele două căi, naturală și supranaturală, de cunoaștere a lui Dumnezeu există, firește, după voință dumnezeiască și, ca urmare, stau în strînsă și armonică legătură între ele și niciodată în opoziție, ci sprijinindu-se și completîndu-se reciproc, dar cea supranaturală este superioară celei naturale, atît după întindere cît și după conținut; și, unite și bine înțelese, ne oferă putința ca să ne dăm seama în ce raport stă lumea cu Dumnezeu, să apreciem după cuviință îndatoririle omului pentru a corespunde scopului în vederea căruia a fost creat, păstrîndu-și și afirmîndu-și demnitatea de purtător al chipului Creatorului său, printr-o viață morală curată și înaintînd cu voință hotărîtă și cu ajutor haric pe drumul mîntuirii și desăvîrșirii.

Ținînd seamă de toate acestea și rezumîndu-le, reținem, referitor la cunoașterea noastră despre Dumnezeu și lucrările Lui, că ea este: a. nedeplină; b. indirectă; c. analogică; d. simbolică.

a. Nedeplină, pentru că puterea noastră, și de cunoaștere ca și în toate privințele, este limitată, mărginită, iar Dumnezeu este nemărginit în orice privință. «Cunoaștința noastră e «în parte», și proorocia noastră tot în parte... Acum vedem ca prin oglindă, în ghici-tură» (I Cor. 13, 9, 12); «Mărginitul nu poate cuprinde pe Cel nemăr-

ginit» (Fer. Augustin); căci «pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut vreodată» (Ioan, 1, 18), El fiind «Cel ce singur are nemurire și locuiește întru lumina neapropiată» (I Tim. 6, 16), de care nu te poți apropia, și «nimeni nu l-a văzut vreodată» (I Ioan, 4, 12); pe Dumnezeu, abia în viața cealaltă «il vom vedea precum este» (I Ioan, 3, 2).

b. *Indirectă*, pentru că numai plecând de la observarea lumii și a lucrurilor din ea tragem concluzii cu privire la existența, ființa și însușirile (atributele) lui Dumnezeu, în lume toate fiind mărginite, iar la Dumnezeu toate nemărginite.

c. *Analogică* sau *prin comparație*, pentru că numai așa, adică prin comparație cu lucrurile sau existențele din lume, putem să-l cugetăm pe Dumnezeu, iarăși negând orice mărginire la Dumnezeu.

d. *Simbolică*, pentru că numai prin imagini sau figuri, adică prin simboluri, putem să expunem sau să formulăm, nouă înșine ca și altora, ideile sau cunoștințele despre ființa lui Dumnezeu, care ne rămâne nepătrunsă în sine. Astfel și Sfânta Scriptură numește pe Dumnezeu «lumină neapropiată» (I Tim. 6, 16), «foc mistuitor» (Evr. 12, 29), etc.

Aici, în viața aceasta, cunoașterea noastră religioasă, deși obiectivă și sigură ca întemeiată pe Revelație, este și rămâne cu aceste note (nedeplină, indirectă, analogică și simbolică), cu toate că «cerurile spun mărirea lui Dumnezeu...» (Ps. 18, 1), pentru că «nimeni nu cunoaște pe Fiul fără numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-l cunoaște nimeni, fără numai Fiul și acela căruia Fiul va voi să-i descopere» (Matei, 11, 27).

b. Cunoașterea catafatică și apofatică.

După forma de exprimare în general, afirmativă sau negativă, a cunoașterii noastre despre Dumnezeu, această cunoaștere poate fi împărțită în *catafatică* (de la gr. *καταφατικός* — afirmativă) și *apofatică* (*ἀποφατικός* — negativ). Teologia utilizează aceste două numiri, catafatic și apofatic, în înțelesul de căi de cunoaștere religioasă și forme de exprimare a acestei cunoașteri, cale afirmativă și cale negativă, ca și teologie catafatică și teologie apofatică.

Astfel, despre Dumnezeu afirmăm că este Cel viu și personal, că este spirit absolut, că are toate perfecțiunile în sens absolut, că este atotbun, iubire, atotștiutor, atotînțelept, atotdrept, atotputernic etc. Acest chip de afirmare a adevărurilor despre Dumnezeu se numește catafatism.

Cunoașterea apofatică se caracterizează prin negarea oricărei imperfecțiuni în Dumnezeu, ceea ce, în fond, înseamnă afirmarea tuturor perfecțiunilor în El. În transcendența ființei sale personale, Dumnezeu rămâne necunoscut și necuprins.

Dumnezeu nu poate fi cunoscut în același chip în care sînt cunoscute realitățile din lumea creată, folosind ideile sau noțiunile de timp și spațiu și raporturile dintre fenomenele naturale, fiindcă Dumnezeu le transcende pe toate. Astfel, spunîndu-se că Dumnezeu umple timpul și spațiul, nu s-a afirmat destul despre Dumnezeu, întrucît El depășește toate în chip absolut, le transcende, fiind veșnic și necuprins, nemărginit. De aceea afirmîndu-se ceea ce nu este Dumnezeu, se spune mai mult despre El, despre misterul divin inefabil, inexpriabil în grai omenesc, decît se spune în concepte sau noțiuni afirmative. Teologia apofatică, apofatismul, susține că negațiile, anume propozițiile negative despre perfecțiunile lui Dumnezeu, sînt mai potrivite, adică mai corespunzătoare obiectului la care se referă, adică la profunzimea misterului dumnezeiesc, pe care caută să-l exprime depășind existențele create. Dar cu toate acestea, misterul ființei dumnezeiești depășește sau transcende atît catafatismul cît și apofatismul, rămînînd în sine incognoscibil, de necunoscut, incomprehensibil, de necuprins cu mintea și inaccesibil, de neajuns la el, prin puteri proprii.

Cu toate acestea, apofatismul nu înseamnă agnosticism, adică lipsă de cunoaștere obiectivă, nici ignoranță sau incultură, ci depășire a mijloacelor obișnuite de cunoaștere. În fond, teologia apofatică se întemeiază pe premisa că existența lui Dumnezeu Cel viu, incognoscibil și incomprehensibil, este în toată deplinătatea sa mai evidentă spiritului omenesc decît toate celelalte existențe. Este vorba, așadar, nu despre o existență demonstrată logic ci, supralogic, prin evidența trăită a existenței lui Dumnezeu și prin orientarea firească a omului, ca dorință, ca nostalgie, spre Părintele lui ceresc. Iar evidența trăită a existenței lui Dumnezeu presupune o pregătire pentru ea, printr-o strădanie spirituală, prin pășirea hotărîtă pe urcuș duhovnicesc, cu ajutor haric de la Dumnezeu și cu rivnă, cu ferire de patimi, cu asceză și cu rugăciune din partea omului credincios. Acestui urcuș spiritual nu i se pune opreliște, ci, dimpotrivă, neîncetat îndemn de înaintare (I Cor. 12, 31), de creștere spirituală spre vîrsta deplinătății lui Hristos (Efes. 4, 13).

Astfel, chiar și apofatismul, cale de cunoaștere prin negație, apare ca depășit, întrucît evidența trăită, experiența spirituală, este pătrundere mistică, printr-un chip deosebit de pătrundere a luminii dumnezeiești de înaltă intensitate în sufletele celor vrednici, Dumnezeu fă-

cîndu-se cunoscut, se înțelege că nu în ființa Lui nepătrunsă, ci în energiile și lucrările Lui necreate și nedespărțite de ființă, dar prin care El se comunică și se împărtășește. Simbolul cunoașterii mistice a lui Dumnezeu este lumina taborică.

Cea mai înaltă și mai cuprinzătoare cunoaștere a lui Dumnezeu este cea prin adevărata credință încălzită de iubire, coroana virtuților (I Cor. 13, 13). Căci «Dumnezeu este iubire (I Ioan, 4, 16) și, aceasta fiind, El coboară în lume, pe care o iubește (Ioan, 3, 16), iar «noi iubim pe Dumnezeu, pentru că El ne-a iubit cel dintîi» (I Ioan, 4, 19) și, iubindu-L, ne ridicăm la El, fiindcă «iubirea este de la Dumnezeu și oricine iubește este născut din Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu. Cel ce nu iubește nu cunoaște pe Dumnezeu» (I Ioan, 4, 7—8), însă «cel ce rămîne în iubire rămîne în Dumnezeu și Dumnezeu rămîne întru el» (I Ioan 4, 16).

Din toate acestea nu rezultă, cum s-ar părea ținînd seamă de neputința pătrunderii cunoașterii noastre în esența lucrurilor dumnezeiești, că, în general, am cunoaște prea puțin din cele ale lui Dumnezeu, anume din ființa și atributele Lui, ci, dimpotrivă, cunoaștem mult dacă ne străduim după cuviință să înaintăm pe calea cunoașterii oferită nouă prin Revelația naturală și supranaturală și dacă ne silim s-o transpunem în viață. Căci cunoaștem tot ce ne este necesar pentru mîntuire; și nici un credincios adevărat nu poate nici gîndi și nici spune că Biserica dreptmăritoare nu-l învață tot ce este trebuincios pentru mîntuire.

Cunoașterea lui Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieții

Dacă cunoașterea prin afirmații și negații a lui Dumnezeu este mai mult o cunoaștere intelectuală, iar în cunoașterea apofatică prin smerenie și experiență duhovnicească, fac progrese oamenii îmbunătățiți, toți credincioșii îl cunosc pe Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieții lor (Pr. D. Stăniloae).

Pe Dumnezeu îl cunoaște fiecare credincios în acțiunea providențială a lui Dumnezeu cu el, prin care este condus în toate împrejurările vieții sale, prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu, uneori hărțîndu-i-se bunuri, alteori privîndu-l în chip pedagogic de ele. Acest mod concret de cunoaștere a lui Dumnezeu prin călăuzirea lui Dumnezeu, îl numește Sf. Maxim Mărturisitorul, pronie și judecată. Prin aceasta îl cunoaștem pe Dumnezeu prin apelul pe care El ni-l face în diferite împrejurări, în contactele și solicitările semenilor care,

uneori, ne pun răbdarea la grele încercări, în necazurile și încercările care vin asupra noastră cu voia și fără voia noastră, în insuccesele trecătoare sau mai îndelungate, în bolile proprii sau ale celor apropiați, în muștrările conștiinței pentru păcatele și greșelile săvîșite, dar și în ajutorul cel primim de la Dumnezeu în biruirea lor ca și a altor piedici și greutăți ce ne stau în cale. Este o cunoaștere a lui Dumnezeu care ne sensibilizează mai direct față de Dumnezeu și care ne ajută la găsirea unui drum propriu de desăvîșire, de manifestare a credinței și sporire a dragostei noastre față de El și semenii.

În această călăuzire a lui Dumnezeu, cunoaștem practic bunătatea, puterea, dreptatea, înțelepciunea și marea răbdare a Lui cu noi, ca și grija Lui atentă față de noi și planul lui Dumnezeu cu noi. În această cunoaștere eu nu-L cunosc în general pe Dumnezeu ca pe Creatorul și Pronietorul a toate, ci îl cunosc în grija Lui specială față de mine. În planul Lui cu mine, în care mă conduce în mod special, prin încercările, apelurile, revendicările și direcțiile particulare care mi le adresează mie în viață, spre a mă stimula la îndeplinirea datoriilor mele sau în remușcările pentru neîmplinirea îndatoririlor mele speciale.

Îndeosebi împrejurările grele produc în noi o sensibilizare mai acută — și subțiere a ființei noastre pentru viața religioasă. Ele fac sufletul mai sensibil pentru prezența lui Dumnezeu, care are un plan deosebit cu mine, ele mă împing la o rugăciune mai simțită către El «Întru necazul meu către Domnul am strigat și m-a auzit» (Ps. 119, 1). Atunci ne rugăm mai insistent, atunci cerem mai insistent ajutorul Lui și pe care-L experimentăm ca pe o Persoană atotbună, care nu rămîne indiferentă la necazurile noastre. Îndeosebi psalmii Vechiului Testament dau expresie acestei cunoașteri directe a lui Dumnezeu, în împrejurările concrete ale vieții.

Dumnezeu ni se face cunoscut în toate suferințele și dificultățile noastre, dacă căutăm să vedem și greșelile noastre care stau la baza, căci adesea am uitat să vedem în tot ceea ce avem, darurile lui Dumnezeu, purtîndu-ne într-un mod nemulțumitor și nerecunoscător față de El, pentru că nu le-am folosit ca daruri pentru alții, motiv pentru care ni le și ia înapoi. În acest sens — zice Sf. Simion Metafrastul — «toate aceste încercări ți s-au întîmplat din dreapta judecată și poruncă a Iubitorului de oameni Dumnezeu, pentru că te-ai arătat nerecunoscător față de El. Căci cele ce le-ai dat Binefăcătorului tău, acelea le-ai luat. Și cu ce măsură ai măsurat, cu aceea ți se va măsura și dreaptă este judecata lui Dumnezeu care s-a făcut cu tine, suflet nerecunoscător și nemulțumitor, care ai uitat

de binefacerile lui Dumnezeu. Căci ai uitat marile și bogatele daruri ale Binefăcătorului tău, pe care El ți le-a făcut». Iar Nicodim Aghioritul spune că «Dumnezeu folosește mijloace de constrângere și smerire când omul începe a se încrede în sine. Atunci îl aduce la cunoașterea de sine. Uneori îngăduie ca omul să cadă în erori, mai mari sau mai mici, în proporție cu aprecierea ce o are despre sine, mai mare sau mai mică». Cunoașterea noastră despre Dumnezeu este în același timp și o cunoaștere a noastră înșine, a limitelor și neputințelor noastre, de aceea necunoașterea noastră este de fapt lipsă de smerenie, mândrie, nerecunoaștință și nemulțumire față de El și semenii.

Pe Dumnezeu îl cunoaștem și în solicitările semenilor noștri. În fiecare om, ne întâmpină de fapt Hristos, solicitându-ne sprijinul și ajutorul (Matei 25, 35—45). În mina întinsă a săracului este mîna întinsă a lui Hristos, în vocea lui, auzim vocea lui Hristos, în suferința lui e suferința lui Hristos pentru toate mădularele Sale, pe care noi o prelungim. În toate Dumnezeu coboară la noi și ni se face cunoscut. Toate împrejurările și persoanele cu care venim în contact sînt apeluri ale lui Dumnezeu, prin care El ni se adresează și solicită și prin care îl întâlnim concret în viața noastră.

Cunoașterea lui Dumnezeu în împrejurările concrete ale vieții este deci, o cunoaștere existențială a lui Dumnezeu în raporturile Lui directe cu noi, în care experimentăm caracterul Lui personal și marea Sa iubire față de noi, ca pe Creatorul, Pronietorul și Mîntuitorul nostru.

Ființa și lucrările lui Dumnezeu

Sfînta Scriptură se exprimă într-un mod antinomic despre Dumnezeu. Pe de o parte spune că «Dumnezeu locuiește într-o lumină neapropiată, pe Care nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă» (I Tim. 6, 16; Ioan 1, 8; I Ioan 4, 12), iar pe de altă parte, spune că «Cuvîntul trup S-a făcut și s-a sălășluit între noi și noi am văzut Slava Lui, Slavă ca Unuia Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr» (Ioan 1, 14), că «cei curați cu inima vor vedea pe Dumnezeu» (Matei 5, 8) și că în Hristos am primit puterea «de a fi părtași ai firii dumnezeiești» (II Petru 1, 4). Aceasta înseamnă că, într-o privință, și anume după ființa Sa, Dumnezeu este absolut transcendent, cu totul neîmpărtășibil și cognoscibil, iar în altă privință, și anume, după lucrările Sale, care izvorăsc din ființa Sa și coboară pînă la noi, Dumnezeu este imanent, împărtășibil și cognoscibil de noi.

La Dumnezeu există, deci, ființa neîmpărtășită și energiile sau lucrările care izvorăsc din ființa Lui și care se împărtășesc de către lucrurile create, ca rezultate ale lucrărilor divine. Izvorînd din ființa lui Dumnezeu, lucrările sau energiile Lui sînt dumnezeiești și îndumnezeitoare, necreate și veșnice, distincte dar nedespărțite de ființa lui Dumnezeu. De aceea, ele sînt în Dumnezeu, ca potențe din veci, căci nu există ființă fără lucrări, chiar dacă nu toate au fost activate de Dumnezeu înainte de a fi lumea, ca produs al lucrărilor lui Dumnezeu.

Numirile lui Dumnezeu ca viață, bunătate, înțelepciune etc., sînt nume pe care noi le dăm lucrărilor lui Dumnezeu, ființa lui Dumnezeu fiind mai presus de orice lucrare ca una ce nu se epuizează în ele, este mai presus de orice nume. În acest sens, Dumnezeu este Cel cu multe nume, dar și Cel fără nume. «Ființa lui Dumnezeu — zice Sf. Grigorie Palama — cea mai presus de ființă este fără nume, neputîndu-se exprima și depășind înțelesul oricărui nume; lucrările au, însă, fiecare, un nume. De aceea, neavînd un nume propriu pentru această supraființă, o numim cu nume de ale lucrărilor».

Deși distincte, ființa și lucrările lui Dumnezeu sînt una. De aceea se poate spune că Dumnezeu este o lucrare, de ex. «Dumnezeu este iubire» (I Ioan 4, 8), întrucît este manifestarea ființei divine și e nedespărțită de ea. Dar această lucrare este și multiplă, fiindcă activitatea lui Dumnezeu, deși unitară, este multiformă. «Cînd atribuim lui Dumnezeu o singură lucrare — zice Sf. Grigorie Palama — o înțelegem ca una care le cuprinde pe toate în mod unitar, precum soarele prin aceeași rază și luminează și încălzește, la fel Dumnezeu, printr-o singură lucrare lucrează toate. Noi înțelegem că ființa și lucrarea sînt una, nu reducîndu-le la același înțeles, ci considerîndu-le ca fiind nedespărțite, Dumnezeu întreg, unic și veșnic, fiind cunoscut neîmpărțit prin fiecare lucrare».

Lucrările izvorînd din ființa dumnezeiască se manifestă, activează sau actualizează prin intermediul Persoanelor treimice, Care au aceeași ființă comună și prin aceasta aceleași lucrări. Așa cum nu există ființă fără ipostas și fără lucrări, tot așa nu există persoane fără ființă și fără lucrări, persoana fiind ființa și lucrarea în acțiune, în actualitate, cea care activează potențele ființei. Aceasta înseamnă că lucrările, izvorînd din ființa lui Dumnezeu, nu se actualizează automat și cu necesitate de cînd există Dumnezeu, căci Dumnezeu, ca subiect și persoană liberă, este stăpîn absolut pe ființa și lucrările Sale și le manifestă, activează sau actualizează atunci cînd vrea. Numai Nașterea Fiului și Purcederea Duhului Sfînt de la Tatăl, sînt

acte care se petrec cu necesitate în Dumnezeu, din veci, lucrările dumnezeiești există, în potență în Dumnezeu și în act numai atunci când vrea El, când le activează Persoanele treimice. Ceea ce înseamnă că lucrările sînt în dependență totală de voința lui Dumnezeu de a le activa sau nu. Cele trei persoane ale Sfintei Treimi au aceleași lucrări, dar fiecare activindu-le într-un mod propriu, precum și ființa comună o are fiecare altfel decît celelalte două și care le distinge întreolaltă.

În lucrările dumnezeiești este dată posibilitatea lui Dumnezeu de a-și manifesta în chipuri nesfîrșite bogăția nepuizabilă a ființei Sale, precum și actele prin care manifestă această posibilitate, iar în persoana Sa are libertatea de a activa din aceste posibilități pe acelea care le vrea. Lucrările divine sînt distincte de ființa și ipostasurile treimice, dar ele nu sînt separate nici de ființa din care izvorăsc și nici de persoanele treimice care le activează. Toate persoanele divine sînt prezente prin și în lucrările lor. De altfel, prezența unei persoane o cunoaștem numai după manifestările sau lucrările lor. Prin lucrările lor, Persoanele treimice sînt experiate ca fiind prezente și locuind în noi. De aceea, în harul dumnezeiesc mîntuitor, ca lucrare comună a Sfintei Treimi, este prezentă în noi, întreagă Sfînta Treime, Hristos ca Cel care a cîștigat harul îndumnezeitor prin întreagă opera Sa de mîntuire, Tatăl prin dragostea care ne-o arată în Fiul, iar Duhul Sfînt ca Cel care ni-L împărtășește (II Cor. 13, 13), în Biserică, prin Sfintele Taine.

Chiar dacă Dumnezeu nu ni se împărtășește după ființa și ipostasurile Sale, ci numai prin lucrările Sale, acestea nefiind separate de ființa și ipostasurile divine, ne împărtășesc totuși pe Dumnezeu Însuși, ne unesc cu El și ne îndumnezeiesc după har. «Trei lucruri sînt în Dumnezeu — zice Sf. Grigorie Palama — ființa, lucrarea și ipostasurile dumnezeiești ale Sfintei Treimi». Cei ce se învrednicesc să se unească cu Dumnezeu, făcîndu-se un Duh cu El, cum zice Sf. Ap. Pavel: «cel ce se lipsește de Domnul, este un Duh cu El» (I. Cor. 6, 17), nu se unesc după ființă cu Dumnezeu. Căci toți teologii mărturisesc că Dumnezeu nu se poate împărtăși după ființă; iar unirea după ipostas este proprie numai Cuvîntului, Dumnezeu-Omului. Rămîne, deci că cei ce se învrednicesc să se unească cu Dumnezeu, se unesc după lucrarea sau energiile divine. Deci Duhul Sfînt, prin Care cel ce se lipește de Dumnezeu, este și se numește lucrarea necreată a Duhului Sfînt, dar nu ființa lui Dumnezeu. Căci și prin prooroc a prezis Dumnezeu, nu că «voi vărsa Duhul meu», ci «din Duhul Meu», peste cei credincioși.

Numai învățătura ortodoxă despre raportul strîns între ființa divină și energiile dumnezeiești, între energiile divine și ipostasurile treimice, înfățișează pe Dumnezeu ca o ființă cu o bogăție nesfîrșită de potențe și lucrări, prin care se manifestă în afară și coboară pînă la noi, fără să se epuizeze în ele, și ca Persoană liberă, stăpîină pe ființa și lucrările Sale, și Care după ființă e absolut transcendent, iar prin lucrările Sale este imanent și prezent Însuși în noi, îndumnezeindu-ne și unindu-ne cu Sine.

Această învățătură este clar mărturisită în Revelația dumnezeiască și dezvoltată magistral de la Sfînții Părinți din epoca de aur și pînă la Sf. Grigorie Palma, în disputele isihaste din veacul al XIV-lea. Astfel, Sf. Vasile cel Mare spune că «firea dumnezeiască în toate numirile cugetate rămîne, după ceea ce este, neindicată, nenumită, după învățătura noastră. Căci numirile de binefăcător și judecător, bun și drept și cîte de acestea am cunoscut, am învățat că sînt deosebiri ale lucrărilor. Iar firea Celui ce lucrează nu o putem cunoaște mai mult decît prin înțelegerea lucrărilor. Deci, altceva este ființa și altceva sînt numirile din jurul ei, care e numită după vreo lucrare sau demnitate... Ființa lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută de nimeni, decît numai de Fiul și Duhul Sfînt, dar o înțelegem din lucrările lui Dumnezeu care coboară pînă la noi și prin creaturi pe Creator, prin cunoașterea bunătății și înțelepciunii Lui».

Numai învățătura ortodoxă explică, așadar, corect sensul autentic al participării noastre la firea dumnezeiască (II Petru, 1.4), al îndumnezeirii și unirii noastre cu Dumnezeu prin har, ca și al cunoașterii și vederii slavei lui Dumnezeu și creșterii noastre neconținute în asemănarea cu Dumnezeu, pînă la măsura lui Hristos (Efes. 4, 13). De aici importanța excepțională a acestei învățături atît pentru teologia dogmatică, cît și pentru viața duhovnicească a credincioșilor.

Atributele lui Dumnezeu

a) Obîrșia divin-umană a atributelor lui Dumnezeu.

Atributele sau însușirile lui Dumnezeu sînt proprietăți reale ale ființei dumnezeiești prin care Dumnezeu se manifestă, comunicîndu-se potrivit posibilității omenești de cunoaștere, în lucrările divine, anume în: creație, providență, mîntuire, sfîntire, judecată, desăvîrșire. Dumnezeu se îndreaptă spre om, se coboară, și prin energiile sale intră în comuniune cu cei ce se deschid Lui, cu credincioșii care se îndreaptă spre El. Astfel că, deși Dumnezeu rămîne cu ființa în transcendență absolută, întru totul diferit de creatură, de om, «căile» și «cugetele» Lui

fiind departe de căile și cugetele omului (Isaia, 55, 9), El nefiind «om» (Osea, 11, 9) și nici «ca omul» (Num. 13, 9), totuși teologia poate, după chiar modelul izvoarelor Revelației, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, să întrebuițeze numiri de funcții și de atribute omenești pentru a descrie și explica atribute proprii ale lui Dumnezeu, pornind de la faptul că omul este creat după chipul lui Dumnezeu, bineînțeles fără ca prin aceasta să se atribuie lui Dumnezeu ceea ce este propriu ființelor create, toate mărginite.

Și aici se cere reamintit faptul că Dumnezeu, fiind personalitatea absolută, El singur are toate atributele bune și nici unul din cele rele și, tot așa, că noi necunoscând toate atributele lui Dumnezeu, ci numai pe cele care ne-au fost descoperite și pe care le înțelegem în parte numai, trebuie să ne ferim de iluzia că am pătrunde cu cunoașterea noastră în însăși ființa lui Dumnezeu, nemărginită și nepătrunsă în sine.

Cu toate acestea, știm totuși că Dumnezeu fiind unitatea absolută, unul și de neîmpărțit, atributele Lui nu sînt deosebite de ființa dumnezeiască, ci sînt una cu ea, inseparabile de ea, în unitatea desăvîrșită cu ea. De aceea numim pe Dumnezeu nu numai bun, înțelept, iubitor al adevărului etc., ci și că El este însăși bunătatea, înțelepciunea, adevărul etc. Tot așa și cu privire la raportul atributelor divine între ele: căci în esența lor ele nu sînt deosebite, ci constituie o unitate perfectă, de pildă bunătatea și dreptatea, iubirea și dreptatea, atotștiința și libertatea etc., noi le numim diferit, după chipul manifestărilor energiilor dumnezeiești necreate și după modalitatea umană de cunoaștere și exprimare.

b) Împărțirea atributelor dumnezeiești.

Împărțirea atributelor dumnezeiești, prezentate într-un tablou multumitor întru toate, este un lucru foarte greu; și, de fapt, o împărțire, general recunoscută în teologie, a atributelor lui Dumnezeu încă n-a reușit să se formuleze. Aceasta, din cauza unor concepții deosebite referitoare la raportul atributelor cu ființa dumnezeiască și la legătura atributelor între ele.

În teologia Bisericii noastre se folosesc mai ales două împărțiri, deosebite între ele prin premisele de la care pleacă. Prima pleacă de la ideea de Dumnezeu ca spirit absolut sau infinit, și împarte atributele divine în principale, spiritualitatea și infinitatea, și speciale, care se deduc sau derivă din cele principale, anume, din spiritualitate: atributele rațiunii sau intelectului divin, deci intelectuale (atotștiința, înțelepciunea absolută), ale sentimentului și voinței divine, deci morale (libertatea absolută, sfințenia, bunătatea, dreptatea absolută, veracitatea,

și fidelitatea); iar din infinitate: aseitatea, neschimbabilitatea, eternitatea, omniprezența, atotputernicia, unitatea ființială.

Potrivit celei de a doua împărțiri, pe care o adoptă în expunerea care urmează, atributele divine sînt: *naturale* sau *fizice*, adică specifice naturii sau firii dumnezeiești absolute și infinite (aseitatea, spiritualitatea, atotprezența, veșnicia, neschimbabilitatea, atotputernicia, unitatea), *intelectuale*, specifice cunoașterii dumnezeiești (atotștiința, atotînțelepciunea) și *morale*, specifice voinței dumnezeiești (libertatea, sfințenia, bunătatea-iubirea, dreptatea, veracitatea, fidelitatea).

Atributele naturale

Atributele numite naturale ale lui Dumnezeu sînt cele care apar ca specifice naturii sau firii dumnezeiești, absolută și infinită, necuprinsă, în contrast cu ceea ce observăm în natura înconjurătoare în care toate existențele, lucruri și ființe, sînt contingente, relative, putînd și să fie și să nu fie, în dependență de diferite cauze, ca și de timp și spațiu. Prin toate atributele divine naturale se pune în evidență unicitatea lui Dumnezeu și puterea Lui.

Aseitatea, existența de sine (lat. a se = de la sine; ens a se = existența de la sine) sau independența absolută a lui Dumnezeu înseamnă, negativ, că El nu este condiționat de nimeni și de nimic exterior Lui și, pozitiv, că are în sine însuși cauza și totul pentru a exista, cu tot ce implică absolutul Lui. Aceasta se afirmă spunînd că Dumnezeu este ființa absolut perfectă, neputînd fi condiționat în nici o privință. El este plinătatea, perfecțiunea existenței și vieții; El condiționează totul și toate, avînd totul în sine dimpreună cu principiul sau cauza propriei sale ființe, fără început și fără sfîrșit. În concepte omenești nu deplin corespunzătoare pentru a exprima absolutul ființial, zicem că Dumnezeu nu poate să nu existe, să nu fie, și că este în mod necesar, că este existența absolută.

Revelația afirmă cu toată claritatea aseitatea lui Dumnezeu. Însuși Dumnezeu își descoperă numele, nume ce cuprinde plinătatea existenței și vieții, independența absolută, deținătorul și izvorul tuturor perfecțiunilor: «Eu sînt cel ce sînt... Cel ce este (Iahve)... Acesta este numele Meu pe veci» (Ieșire 3, 14—15); «Eu sînt Alfa și Omega, zice Domnul Dumnezeu, Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine, atotștitorul... Cel dintîi și Cel de pe urmă, începutul și sfîrșitul» (Apoc. 1, 8; 22, 13); lui Dumnezeu «cine mai înainte i-a dat ceva?... Pentru că de la El și prin El și întru El sînt toate» (Rom. 11, 35—36). «Dumnezeu era și va fi de-a pururi sau, mai curînd, este de-a pururi... Căci cuprinzînd totul în

El, El are ființa, ființa fără început și fără sfârșit, ca un ocean infinit și fără hotar» Sf. Grigore de Nazianz); «Numele «Cel ce este» arată că într-adevăr El singur există, că El a fost totdeauna, că este și va fi» (Clement Alexandrinul); «Dintre toate numele ce se dau lui Dumnezeu, cel mai corespunzător pare să fie «Cel ce este», pentru că el cuprinde întreaga existență, ca o mare nemărginită și nesfârșită» (Sf. Ioan Damaschinul).

2. Spiritualitatea, însușirea lui Dumnezeu de a fi duh, spirit, deci nematerial, substanțial, simplu, nevăzut, perfect, rațional, liber, în analogie cu sufletul omenesc, dar negîndu-i-se toate mărgăritarele acestuia și cu atît mai mult tăgăduindu-i-se toate mărginirile lumii, cum s-a arătat în cunoașterea apofatică; spiritualitatea este mai ușor de afirmat, întrucît constituie nota specifică a obiectului credinței, însă de pătruns și de experimentat, de trăit, este foarte greu, cu toate că Dumnezeu «nu este departe de fiecare dintre noi; căci în El avem viață, în El ne mișcăm și sîntem..., din neamul Lui sîntem și noi» (Fapte, 17, 27-28); «pentru că de la El și prin El și în El sînt toate» (Rom. 11, 36). În credință, Dumnezeu ca ființă spirituală personală este o evidență (Evr. 11, 1), evidență în care se afirmă cu nebiruită putere unicitatea spirituală a lui Dumnezeu, adevăr care stă la temelia învățăturii și vieții creștine, în doctrină, cult și morală. Căci «Duh este Dumnezeu și cel ce se închină Lui se cade să I se închine în duh și în adevăr» (Ioan, 4, 24); «Duh este Domnul și acolo unde este Duhul Domnului este și libertatea» (II Cor. 3, 17).

3. Atotprezența sau omniprezența lui Dumnezeu este atributul prin care se exprimă, negativ, independența Sa în raport cu spațiul; iar pozitiv, prezența Sa peste tot în cele mărginite. Atotprezența este subînțeleasă în absolutitatea și infinitatea lui Dumnezeu, El fiind necuprins și imaterial, spiritual și absolut. Pentru lucrurile din lume și pentru lumea însăși, spațiul este o condiție de existență, ele neputînd exista decît undeva, în spațiu. Dumnezeu, însă, înconjoară și cuprinde toate, fără a putea fi înconjurat sau cuprins; «Dumnezeu care a făcut lumea și toate cele ce sînt într-însa, fiind Domnul cerului și al pămîntului, nu locuiește în temple făcute de mîini omenești» (Fapte, 17, 24); «Cerul este scaunul Meu și pămîntul așternut picioarelor Mele. Ce fel de casă îmi veți zidi voi și ce loc de odihnă pentru Mine? Pe toate acestea mîna Mea le-a făcut și sînt ale Mele, zice Domnul» (Isaia, 66, 1-2); «Cerul și cerul cerurilor nu te cuprind, Doamne» (III Regi 8, 27). Iar expresiile biblice, că «Dumnezeu este lumină» (I Ioan, 1, 5) și că

«locuiește întru lumina neapropiată», inaccesibilă (I Tim. 6, 16), «lumină» și «întru lumină», au înțeles de imagini.

În înțeles pozitiv, atotprezența lui Dumnezeu înseamnă pretutindeni, faptul că Dumnezeu umple tot spațiul, subînțelegîndu-se că îl și depășește la infinit. «Unde mă voi duce de la Duhul Tău și de la fața Ta unde voi fugi? De mă voi sui la cer, Tu acolo ești; de mă voi pogori în iad, Tu și acolo ești! De voi zbura pe aripile zorilor și mă voi muta la marginile mării, și acolo mă va povățui mîna ta și dreapta ta mă va sprijini» (Ps. 138, 6-9); «Au nu umplu eu cerul și pămîntul, zice Domnul?» (Ier. 23, 24); Tu, Doamne, «toate le umpli, tuturor le ești de față, nu cu vreo parte, ci deodată, întreg, tuturor» (Sf. Ioan Hrisostom).

Atotprezența lui Dumnezeu este reală și esențială, adică nu numai prin energii, ca și cum prin acestea s-ar acționa de la distanță de ființă, lucrările dumnezeiești nefiind niciodată despărțite de Dumnezeu însuși. Ea rămîne nepătrunsă de cugetarea omenească, deși, pe temei de credință, cugetarea omenească poate afirma cu certitudine că prezența lui Dumnezeu este diferită ca mod, altfel în cer, în lumea spirituală îngerească, altfel pe pămînt, în oameni buni și drepti și păcătoși, și cu totul altfel în Iisus Hristos, în Biserică, în Sfintele Taine și în special în dumnezeiasca Euharistie.

4. Veșnicia, eternitatea, este atributul prin care, se afirmă independența absolută a lui Dumnezeu față de orice limită ori succesiune temporală, se remarcă umplerea timpului de către Dumnezeu, El fiind prezent în fiecare moment al timpului, fără întrerupere sau succesiune. Dumnezeu nu este supus timpului, dar timpul este supus lui Dumnezeu, ca orice creatură, cum este și el. Existențele create se găsesc, după voia Creatorului, încadrate în timp, cu început, cu schimbări și cu sfârșit; Dumnezeu, însă, este supratemporal, deasupra oricărei împărțiri temporale. «Mai înainte de a se naște munții și de a se forma pămîntul și lumea, din veșnicia veșnicilor, Tu ești Dumnezeu, ... Căci înaintea ochilor Tăi mia de ani este ca ziua de ieri ce a trecut și ca o strajă de noapte» (Ps. 89, 2, 4); «O singură zi, înaintea Domnului, este ca o mie de ani și o mie de ani ca o singură zi» (II Petru, 3, 8); Dumnezeu este «Cel ce este și Cel ce era și Cel ce va să vină» (Apoc. 1, 4). Veșnicia este un prezent continuu (Fer. Augustin).

5. Neschimbabilitatea sau imutabilitatea lui Dumnezeu, în strînsă legătură cu veșnicia Lui, exprimă permanența neîntreruptă, neschimbabilă și veșnică, a ființei și a hotărîrilor lui Dumnezeu. Este o corelație deosebită între veșnicie și neschimbabilitate. Căci cugetînd pe Dum-

nezeu ca veșnic, ca prezent continuu, fără început și fără sfârșit, fără succesiuni de momente temporale, *veșnic același*, prin chiar aceste însușiri ce i le atribuim, îl cugetăm ca neschimbabil. Și, invers, cugetând pe Dumnezeu ca neschimbabil, netrecător de la o stare la alta, la El și pentru El neexistând nici o măsură de trecere sau schimbare a succesiunilor între stări, adică timpul, îl cugetăm pe Dumnezeu, prin aceasta chiar, ca veșnic. La Dumnezeu «*nu este schimbare, nici umbră de mutare*» (Iacov, 1, 17); «*Demult ai întemeiat tu pământul și cerurile sînt lucrul mîinilor Tale. Acelea vor trece, iar Tu vei rămîne; toate ca o haină se vor învechi și ca pe un veșmînt le vei schimba și schimbate vor fi. Iar Tu același ești și anii Tăi nu se vor sfîrși*» (Ps. 101, 26—28). Aceeași idee de existență absolută neschimbabilă o exprimă și numele divin Iahvé, «*Cel ce este*» (Ieșire, 3, 14).

La Dumnezeu, absolut fiind, nu se poate vorbi despre vreo schimbare, dezvoltare sau progres în ființă sau în hotărîri; Dumnezeu rămîne totdeauna același. Dacă apar schimbări în acțiunile dumnezeiești în lume, deci în cele exterioare, cum sînt cele din iconomia mîntuirii, ele nu se referă la ființa lui Dumnezeu, ci la creaturi. Astfel, dacă Dumnezeu se arată bun și răsplătitor față de cei buni, și aspru față de cei răi, aceasta înseamnă că în fața dreptății dumnezeiești cei buni sînt vrednici de cinstire, iar cei răi de pedeapsă, nefiind nicidecum vorba despre vreo schimbare în ființa lui Dumnezeu cel Unul și Același. De o schimbare se poate vorbi în legătură cu cei păcătoși și care se pocăiesc cu adevărat. Și așa, dacă în Sfînta Scriptură, în unele locuri, se spune că Dumnezeu se căiește, îi pare rău de ceva, ca d. p. la I Regi 15, 10; «*Cuvîntul către Samuel: Îmi pare rău că am pus pe Saul rege, căci el s-a abătut de la Mine și cuvîntul Meu nu l-a plinit*», aceasta se referă la nevoia de căință din partea celui ce a greșit, nu la căință din partea lui Dumnezeu, «*căci El nu este om ca să se căiască*» (I Regi 15, 29), ne spune Sfînta Scriptură încă în același capitol; iar în alt loc: «*Dumnezeu nu-i ca omul, ca tu să-i minți, nici ca fiul omului, ca Lui să-i pară rău. Au zice-va El și nu va face?*» (Num. 23, 19).

În același chip, la Iona 3, 4, 10, fiind vorba despre o profeție care pare neimplinită, și anume că «*patruzeci de zile mai sînt și Ninive va fi distrusă*», nu se împlinește fiindcă cei din Ninive s-au pocăit și «*atunci Dumnezeu a văzut faptele lor cele de pocăință, căci s-au întors din căile lor cele rele. Și i s-a făcut milă Domnului, iar prăpădul care trebuia să-l facă așa precum spusese, nu l-a mai lăsat să cadă peste ei*». Însuși textul biblic lămurește totul, anume că dată fiind pocăința, mila lui Dumnezeu este făcătoare de minuni, minuni pentru om nu pentru

Dumnezeu care le și prevede pe toate. Înțelesul corect al acelei profeții era: Dacă cei din Ninive nu se pocăiesc, cetatea va fi distrusă.

De aceea, pentru a înțelege bine cuprinsul expresiilor omenesti despre raporturile lui Dumnezeu cu lumea și cu omul, se cere o atenție deosebită ca să nu se strecoare confuzii între ceea ce aparține specific, fie lui Dumnezeu fie omului. De pildă, atribuindu-se lui Dumnezeu ochi, mîini sau picioare, nu înseamnă că El are trup material, acestea fiind doar analogii, asemănări frecvente în limbajul nostru, cum sînt și căința, părerea de rău, ca și aparente schimbări de hotărîri, atribuite uneori, cu totul greșit în fond, lui Dumnezeu și din care, pentru înțelegerea noastră, ar putea duce la concluzia că în Dumnezeu ar exista și o oarecare schimbare. Ceea ce spune Dumnezeu este și rămîne adevăr, «*căci nu poate să se tăgăduiască pe Sine Însuși*» (II Tim. 2, 13); Domnul zice: «*Punerile mele la cale ființă vor lua și toată voia Mea voi face!*» (Isaia, 46, 10).

6. Atotputernicia este atributul prin care, în general, se exprimă nemărginirea puterii lui Dumnezeu, El putînd toate, iar în comparație cu lumea, dependentă și limitată, în atotputernicie se arată absoluta independență a lui Dumnezeu în toate lucrările lui, ca creator, pronietor, mîntuitor, sfînșitor, judecător, stăpîn a toate.

Pentru a afirma și sublinia atotputernicia, în izvoarele Revelației se găsesc mai multe expresii și numiri date lui Dumnezeu, ca: «*La Dumnezeu nimic nu este cu neputință*» (Luca, 1, 37); «*Dumnezeu care ține toate cu cuvîntul puterii Sale*» (Evr. 1, 3); «*Este oare ceva cu neputință la Dumnezeu?*» (Facere, 18, 14); «*La Dumnezeu toate sînt cu putință*» (Matei, 19, 26); «*Eu sînt Dumnezeu Cel atotputernic*» (Facere, 17, 1; 28, 3; 35, 11); «*Dumnezeu este Dumnezeu prin puterea Lui*» (Fer. Augustin).

Din acestea și din multe altele rezultă că atotputernicia lucrează conform voinței lui Dumnezeu, voința și atotputernicia fiind una în ființa divină și stînd în perfectă armonie, adică, omeneste vorbind, atotputernicia urmează calea voinței. Dumnezeu poate să facă toate, adică atîtea cîte vrea să facă și, evident, vrea să facă numai binele, El în ființa sa fiind Binele suprem. «*Dumnezeu poate cîte vrea, dar nu vrea cîte poate; căci poate pierde lumea, dar nu vrea*» (Sf. Ioan Damaschin).

Aici, pentru a înțelege cît mai bine legătura dintre atotputernicia și voința lui Dumnezeu, accentuînd armonia dintre ele, se cuvine a reaminti ceva din cele expuse la începutul acestui capitol, anume că în Dumnezeu nu este deosebire esențială între ființă și attribute și nici între attribute ca atare, ele nestînd și neacționînd separat unele de altele.

Perfecta armonie dintre voință și putere se vedește în aceea că Dumnezeu nu face cîte poate, ci cîte vrea, și nu se poate ca să vrea decît binele, căci altfel s-ar contrazice pe Sine.

De aceea zicem că puterea lui Dumnezeu acționează după sau conform voinței Sale, deși între voință și putere ființial nu este deosebire, voința fiind una cu puterea Lui.

7. Unitatea este atributul prin care se înțelege existența unică a ființei divine, deoarece din punct de vedere logic nu se poate concepe existența mai multor ființe divine, egale în putere și stăpînire. Logic vorbind, unitatea ființei divine este unicitatea ei, căci în raport cu atributul infinității, existența celor două sau mai multor ființe divine este de neconceput; existența acestora ar contrazice infinitatea, întrucît o ființă divină ar mărgini pe cealaltă sau pe celelalte, iar celelalte ar mărgini pe cea dintîi. La fel, unicitatea ființei divine stă în relație și cu attribute ale lui Dumnezeu, ca bunăoară, atotputernicia, veșnicia, neschimbabilitatea, atotprezența, deoarece mintea noastră nu poate concepe mai multe ființe atotputernice, veșnice, neschimbabile, atotprezente, fiindcă aceste însușiri ale lor s-ar mărgini ori s-ar limita reciproc, atît ca perfecțiuni divine absolute, cît și ca lucrare în lume.

Dogma despre unitatea sau unicitatea ființei divine este specifică religiei mozaice și celei creștine, de la care au împrumutat-o mahomedanii. Dar cu toate că în păgînism erau adorate o pluralitate de divinități, ierarhizate după putere și funcțiuni, unii înțelepți și filosofi de-ai lor s-au putut ridica la înălțimea de a concepe pe Dumnezeu ca o ființă unică, aceasta datorîndu-se, desigur, unei reminiscențe din revelația primordială.

Dogma despre unitatea ființei divine își are numeroase temeiuri în Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție. Astfel, în Vechiul Testament, porunca întîia a Decalogului arată unitatea lui Dumnezeu: «Eu sînt Domnul Dumnezeuul tău, ... Să nu ai alți dumnezei afară de Mine» (Iesire, 20, 2—3); muștrînd pe evrei pentru neascultarea acestei porunci prin jertfire la idoli, Dumnezeu le zice: «Vedeți, vedeți, dar, că Eu sînt și nu este alt Dumnezeu afară de Mine: Eu rănesc și tămăduiesc, Eu omor și înviez, și nimeni nu poate scăpa din mîna Mea!» (Deut. 32, 39), iar Moise zice poporului: «Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeuul nostru este singurul Domn» (Deut. 6, 4), iar prin gura proorocului Isaia, Domnul zice: «Eu sînt Cel dintîi și Cel de pe urmă și nu este alt Dumnezeu afară de Mine!» (Isaia, 44, 6). În Noul Testament, Mîntuitorul îi răspunde învățătorului de lege: «Ascultă Israele: Domnul-Dumnezeul nostru este singurul Domn» (Marcu, 12, 29), iar în rugăciunea arhi-

erească, Mîntuitorul spune: «Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat...» (Ioan, 17, 3).

La fel, numeroși Părinți și scriitori bisericești se silesc să demonstreze că Dumnezeu nu poate fi decît unul singur: «Si Deus est, unicum sit necesse est... Deus si non unicus est, non est», adică: «Dacă este Dumnezeu, e necesar să fie unic... Dacă nu este unic, nu este» (Tertulian); iarăși ordinea din lume și armonia părinților ei arată lămurit că un singur guvernator și orînduitor este în lume, iar nu mai mulți; pentru că dacă ar fi mai mulți, nu s-ar putea păstra această ordine, ci totul s-ar tulbura și nimici, căci fiecare ar rîndui după bunul plac și ar lupta împotriva celuilalt» (Sf. Atanasie cel Mare).

Atributele intelectuale și morale

Cu privire la atributele intelectuale și morale în general, este de notat că la baza lor stă caracterul personal al lui Dumnezeu. Aceasta se înțelege de la sine, căci numai o ființă personală are conștiință, cugetare și libertate de hotărîre, ca să poată fi considerată purtătoare de însușiri raționale și morale; prin ceea ce putem și noi, tot ființe personale, să avem legături sufletești conștiente și libere cu Dumnezeu, dar, firește, iarăși ținînd seamă cu deosebită grijă să nu confundăm ceea ce este specific divin, necreat, cu ceea ce este specific uman, creat.

a. Atributele intelectuale. Atotștiința este cunoașterea totală și desăvîrșită a lui Dumnezeu. Totală, după cuprins, întrucît cunoaște tot și din trecut și din prezent și din viitor, tot ceea ce există sau ar putea să existe, neputîndu-se cugeta nimic care ar depăși sfera cunoașterii dumnezeiești. Altfel spus, Dumnezeu se cunoaște pe Sine și toate cele din lume, din creație, peste limita de spațiu sau de timp. Cunoașterea este desăvîrșită, după formă, întrucît este cunoaștere veșnică, netemporală, în neînterupt prezent, nu în etape, ci deodată, prin intuiție directă, nemijlocită, prin «vedere» directă.

Dumnezeu «știe toate» (I Ioan, 3, 20); «El vede pînă la marginile pămîntului și îmbrățișează cu ochii tot ce se află sub ceruri» (Iov, 28, 24); căci «cel ce a făcut urechea, nu aude oare? și nu vede oare, cel ce a făcut ochiul?» (Ps. 93, 9).

Duh absolut fiind Dumnezeu, atotștiința Sa ne apare ca o evidență; dar, mai departe, cugetînd asupra raportului atotștiinței dumnezeiești cu libertatea omenescă, în special asupra preștiinței lui Dumnezeu, referitoare la faptele omului, ne izbim de greutatea înțelegerii acelui raport. Căci dacă Dumnezeu știe toate, și cele viitoare, acestea nepetrecîndu-se și neputîndu-se petrece decît așa cum le știe sau le

prevede Dumnezeu, înseamnă că faptele, numite libere, ale omului nu sînt posibile. Și dacă este așa, libertatea omului este desființată sau simplă iluzie, de unde ar urma și lipsa de responsabilitate umană.

Cugetarea Sfinților Părinți asupra raportului dintre preștiința divină și libertatea omului lămurește acest raport, firește fără pretenție de eliminare a oricărei greutăți de înțelegere. Astfel, cunoașterea de dinainte a unui lucru nu este totodată și cauza lui, după cum, medicul poate să știe mai dinainte că cineva se va îmbolnăvi sau chiar că va muri, însă prin aceasta el nu devine cauza bolii sau a morții. Dumnezeu știe ce vom face, «dar ceea ce vom face noi nu-și are cauza în Dumnezeu, ci în voința noastră liberă» (Sf. Ioan Damaschin).

Astfel, una este preștiința și alta este cauza a ceea ce s-a știut mai dinainte. Cunoașterea lui Dumnezeu nefiind dependentă de timp, El vede faptele noastre viitoare ca și cum ar fi prezente și fără a restringe sau înlătura libertatea celui ce le săvârșește. Adică, existența faptelor omenești nu depinde de cunoașterea lor din partea lui Dumnezeu, căci dacă ar depinde de această cunoaștere, ar însemna că se petrec în chip necesar, oarecum mecanic, inevitabil, fatal, ci, invers, cunoștința lui Dumnezeu este determinată de ele, de fapte ca produse ale libertății omului, în înțelesul că așa, ca efecte ale libertății omului, le prevede Dumnezeu.

Desigur, aceasta determinare a cunoștinței, a preștiinței dumnezeiești, de către libertatea omului contrariază într-o oarecare măsură cugetarea omenească asupra libertății lui Dumnezeu, însă nu trebuie să se uite că libertatea omului este un dar de la Însuși Dumnezeu. Absolutul personal, dar constituind element esențial al chipului lui Dumnezeu în om, chip după care a fost creat omul. Iar dacă Dumnezeu ar nesocoti sau ar desființa puterea omului de a se determina pe sine, atunci Însuși Dumnezeu și-ar altera chipul Său din om. De aceea, oricît de greu ne-ar fi să înțelegem determinarea preștiinței lui Dumnezeu de către libertatea omului, se exclude de la sine orice idee de atingere sau mărginire a caracterului absolut al lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, orice idee de lărgire a libertății umane peste limitele rostului ei trebuie respinsă, întrucît voința omenească nu poate în nici un chip să schimbe sau să împiedice atingerea scopului ultim al întregii creaturi, al universului, scop stabilit de Dumnezeu.

Tot așa, însemnătatea deosebită a teologiei patristice se arată și în explicarea existenței răului, în sensul că Dumnezeu cunoaște răul ca rezultînd din utilizarea neconformă cu binele a libertății omenești, deci ca produs al acestei libertăți, nu ca efect al cunoașterii Sale anterioare apariției răului. Căci dacă răul ar proveni din cunoașterea lui

Dumnezeu care precedează apariția răului, atunci răul ar fi necesar, iar Dumnezeu s-ar manifesta ca autor al răului.

Atotînțelepciunea este atributul prin care Dumnezeu cunoaște cele mai bune mijloace în vederea atingerii celor mai bune scopuri. Înțelepciunea este atribut intelectual, de cunoaștere, și, prin aceasta, nu și de înfăptuire, dar fără a se despărți cunoașterea divină de transpunerea ei în faptă, între ele existînd o continuă interacțiune. Realizarea celor cugetate și planificate de înțelepciune se actualizează prin lucrarea voinței și puterii dumnezeiești. Astfel, logic analizînd, îndeplinirea celor plănuite de înțelepciune nu este lucrarea înțelepciunii prin ea însăși, ci este operă a voinței și puterii. Atotînțelepciunea apare ca premisă logică a atotputerniciei; iar atotputernicia, ca factor realizator al planului înțelepciunii. Dată fiind strînsa legătură dintre atotînțelepciune și atotputernicie, cu drept cuvînt se poate spune că atotputernicia reprezintă aspectul practic al atotînțelepciunii, al intelectului divin, iar înțelepciunea pe cel teoretic al îndeplinirii, prin cunoașterea arătată în alegerea celor mai potrivite căi sau mijloace de îndeplinire, de ajungere la scop. De aceea, adesea în Sfînta Scriptură, înțelepciunea și atotputernicia sînt amintite la un loc și ca împreunate.

Atotînțelepciunea se vedește în toate lucrările lui Dumnezeu: creației, providenței, mîntuire etc. «Domnul a făcut cerul cu puterea Sa, a întărit lumea cu înțelepciunea Sa și cu priceperea Sa a întins cerurile» (Ieremia 10, 12); «Dumnezeu a făcut cerurile cu înțelepciune» (Ps. 135, 5); «Întru înțelepciunea lui Dumnezeu, bine a voit Domnul să mîntuiască pe cei credincioși» (I Cor. 1, 20); «Cît de minunate sînt lucrurile Tale, Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut și e plin pămîntul de făptura Ta!... Toate de la Tine așteaptă (totul)... De la Tine dai Tu, ele primesc; de-Ți deschizi Tu mîna, toate se umplu de bunătăți. Iar de-Ți întorci Tu fața, se ofilesce; de la Tine ieși duhul, mor, și-n țărîna se prefac... Însă cînd trimiți Tu Duhul Tău, toate iarăși se zidesc și înnoiești fața pămîntului» (Ps. 103, 24, 27, 28—29, 31); «O, adîncime a bogăției și a înțelepciunii și a științei lui Dumnezeu! Cît sînt de nepătrunse judecățile Lui și cît de neurmate căile Lui!... Pentru că de la El, și prin El și întru El sînt toate» (Rom. 11, 33, 36).

b. Atributele morale. Atributele morale: libertatea, sfințenia, iubirea, dreptatea, veracitatea (veridicitatea) și fidelitatea, pun și ele în lumină deosebită și în deosebite chipuri desăvîrșirea absolută a lui Dumnezeu.

1. Libertatea absolută, subînțeleasă în aseitatea lui Dumnezeu, ca o formă de manifestare a aseității, a independenței absolute dumneze-

iești, este însușirea prin care se afirmă absoluta neatrîrnare a lui Dumnezeu față de orice motiv exterior Lui, în tot ce cugetă, voiește sau lucrează, Dumnezeu determinîndu-se exclusiv de la Sine și prin Sine în toate lucrările Sale. Totodată, libertatea dumnezeiască poate fi considerată și ca avînd temei și punct de plecare bunătatea lui Dumnezeu, Binele suprem, pe care îl exprimă prin independența față de orice se cheamă ispită și prin voința de a face numai ceea ce corespunde ființei lui, Binele cel care voiește ca să existe cît mai mulți vrednici de a primi revărsarea, bunătăților Lui, asupra lor. Dumnezeu «*toate le lucrează potrivit statului voii Sale*» (Efes. 1, 11); «*Dumnezeul nostru în cer și pe pămînt rînduiește toate cîte voiește*» (Ps. 113, 11).

2. Sfințenia este acordul desăvîrșit al voinței lui Dumnezeu cu ființa Lui care este binele, ea, sfințenia dumnezeiască, fiind sfințenie ființială și deosebind pe Dumnezeu de tot ceea ce nu este El.

Acordul acesta, adică armonia deplină între bine și voia dumnezeiască, nu este a se înțelege ca ceva extern în raport cu ființa lui Dumnezeu, ca și cum s-ar referi la realități deosebite una de alta și ca și cum s-ar acomoda doar una alteia, binele considerîndu-se ca extern față de Dumnezeu. Un astfel de înțeles dat sfințeniei dumnezeiești ar desființa caracterul absolut al lui Dumnezeu. Sensul adevărat al sfințeniei lui Dumnezeu este acela de acord care exprimă identificarea internă desăvîrșită a voiei lui Dumnezeu cu binele, cu El Insuși.

Raportul sfințeniei lui Dumnezeu cu omul constă în aceea că sfințenia dumnezeiască este și originea și ținta supremă a legii morale, desăvîrșirea. Căci legea morală, de Dumnezeu fiind dată, trebuie urmată cu voință hotărîtă și fără abateri, ceea ce înseamnă neînterupt acord între voință și bine, adică sfințenie, ea putînd să urce pînă la desăvîrșire, la starea de participare la sfințenia Părintelui ceresc. Căci a urma calea sfințeniei înseamnă a fi «*urמָּתוֹרִי לַיְהוָה דִּכְּנִישֶׁת בְּנֵי יוֹבִי*» (Efes. 5, 1). La aceasta ne îndeamnă mereu cuvîntul dumnezeiesc: «*Sfintiți-vă și veți fi sfinți, că eu, Domnul, Dumnezeul vostru, sînt sînt*» (Lev. 11, 44; 19, 2; 20, 7); «*Scris este: Fiți sfinți, pentru că sînt sînt Eu*» (I Petru, 1, 16); «*Fiți desăvîrșiți, precum Tatăl vostru cel ceresc desăvîrșit este*» (Matei, 5, 48).

3. Iubirea este din punct de vedere moral, atributul prin care Dumnezeu își revărsă sub diferite forme bunătatea asupra creaturilor, împărtășindu-le bunuri de cea mai înaltă valoare ce se poate cugeta și, prin aceasta, făcîndu-le părtașe la propria Sa fericire.

Conceptual, ca noțiune, iubire înseamnă dăruire, bunătate revărsată asupra altuia, iar dacă cel asupra căruia se revărsă bunătatea este

lipsit, iubirea ia numele de milă. Acesta este înțelesul mult repetatei noastre rugămînți: Doamne, miluiește-ne!

Opus iubirii, este egoismul, închiderea personală în sine însuși, acesta considerîndu-se centrul la care să se refere totul și toate, și supunînd totul intereselor personale.

Iubirea se manifestă între persoane, și este comuniune de persoane. Iubirea desăvîrșită, dăruirea totală în comuniune personală inexprimabilă, este cea din comuniunea intratrinitară, a Sfintei Treimi, dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt, Dumnezeu fiind însăși iubirea: «*Dumnezeu este iubire*» (I Ioan, 4, 8, 16).

Față de lume, față de oameni, între care nu-i nimeni fără de păcat, iubirea se manifestă în diferite forme și grade, purtînd și numiri felurite: dar, milostivire, milă, răbdare, îndurare, blîndețe etc. Iar, în special, celor care aleg calea credinței celei adevărate, Dumnezeu le împărtășește bunuri spirituale deosebite, ducătoare la sfințenie, mîntuire și fericire. «*Dacă păziți poruncile Mele, veți rămîne întru iubirea Mea, după cum și Eu am păzit poruncile Tatălui Meu și rămîn întru iubirea Lui*» (Ioan 15, 10), spune Mîntuitorul. În porunca iubirii lui Dumnezeu și a aproapelui se cuprinde «*toată legea și proorocii*» (Matei 22, 36-39).

4. Dreptatea lui Dumnezeu înseamnă, pe de o parte, perfectă conformitate în toate lucrările Lui cu voința Lui cea sfîntă, iar de altă parte, adică în înțeles obișnuit nouă, cel juridic, ea este voința permanentă și prin nimic abătută de a da fiecăruia ceea ce i se cuvine și de a nu păgubi pe nimeni.

Dreptatea și sfințenia lui Dumnezeu stau în strînsă legătură, fără a se confunda și fără a se despărți, amîndouă fiind manifestări ale aceleiași ființe neîmpărțibile nici în sine și nici ca atitudine față de ordinea morală. Dumnezeu, ca creator al ordinii morale și al legilor ei, își manifestă mai ales sfințenia, iar ca păzitor și îndrumător al acestei ordini, își arată în special dreptatea, însușirea de judecător cu desăvîrșită nepărtinire.

După chipul de manifestare, de activitate judecătorească, dreptatea dumnezeiască are două aspecte: de răsplătire și de pedeapsă. Ca răsplătitoare, dreptatea este recompensarea virtuții celor vrednici, după măsura vredniciei; iar ca pedeapsă, ea este sancționare sau impunere de pedepse corespunzătoare gravității păcatelor sau greșelilor săvîrșite și urmărilor acestora. Căci «*Dumnezeu este judecător drept și tare*» (Ps. 7, 12); Dumnezeu este nepărtinitor, El «*nu caută la fața omului*» (Rom. 2, 11); «*Cu adevărat..., Dumnezeu nu este părtinitor*» (Fapte, 10, 34); la Dumnezeu «*nu încap părtinire*» (Efes. 6, 9); «*iar cel ce umblă cu strîmbătate, își va lua plata strîmbătății, întrucît nu este parti-*

nire» (Col. 3, 25); *Dumnezeu «judecă cu nepărtinire, după lucrul fiecărui»* (I Petru 1, 17); *«Știm că judecata lui Dumnezeu este după adevăr»* (Rom. 2, 2).

56. **Veracitatea și fidelitatea.** Veracitatea (veridicitatea) este atributul prin care Dumnezeu se arată ca descoperitor și împărtășitor al adevărului către creaturile Sale, neputând exista nimic care să-L abată de la adevăr, El fiind însuși Adevărul absolut. Ca temei direct al veracității sint atotștiința și sfințenia absolută dumnezeiască.

Fidelitatea sau credincioșia exprimă statornicia sau consecvența ne-zdruncinabilă a voinței dumnezeiești de a-și împlini neștrămutat hotărârile și făgăduințele, la bază stînd tot sfințenia și atotștiința divină.

În legătură cu veracitatea și fidelitatea, izvoarele Revelației numesc pe Dumnezeu: adevărat, nemincinos, credincios, neschimbat în hotărâri etc. *«Dumnezeu nu este ca omul, să mintă, nici ca fiii oamenilor, să se schimbe. Au zice-va El și nu va face? Sau grăi-va și nu va împlini?»* (Num. 23, 19); *«Cerul și pămîntul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece»*, spune Mîntuitorul (Marcu 13, 31).

Dogma Sfintei Treimi

Descoperirea Sfintei Treimi și Sfînta Scriptură

Dogma Sfintei Treimi este adevărul de temelie al învățaturii creștine, proprie și caracteristică creștinismului, ea stînd la baza tuturor mărturisirilor de credință ale Bisericii, și, totodată, condiționînd întreaga ordine morală creștină, și personală și socială, la temelia căreia stă, ca principiu și ca ideal suprem, comuniunea iubirii intratrinitare divine. Iar ca drum de urcat spre această comuniune, deci spre desăvîrșire și fericire, este trăirea iubirii de Dumnezeu și de semenii noștri, căci în iubirea de Dumnezeu și de aproapele se cuprinde «toată legea și proorocii» (Matei 22, 40). Căci Dumnezeu credinței creștine este Dumnezeu-Iubirea intratrinitară (I Ioan 4, 8, 21).

Cuprinsul dogmei Sfintei Treimi constă în afirmarea de bază a credinței, anume că Dumnezeu este unul în ființă și întreit în persoane, Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt.

Fiecare din cele trei persoane sau ipostase ale Sfintei Treimi este Dumnezeu adevărat, Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Fiul și Dumnezeu-Duhul Sfînt, avînd fiecare întreaga ființă și toate atributele dumnezeiești, fără însă să fie trei Dumnezei, adică fără împărțire sau despărțire a ființei și, totodată, fără să se amestece sau să se contopească persoanele dumnezeiești întreolaltă.

Credința într-un singur Dumnezeu o mai au și alte religii, ca mozaismul (iudaismul) și mahomedanismul (islamismul), dar credința în Sfînta Treime, un Dumnezeu în trei persoane, este proprie numai creștinismului.

Sfînta Treime nu s-a descoperit deodată și în întregime, ci în decurs de multe veacuri și nu în același grad și în aceleași forme, ci diferit: a) ca preînchipuire, prefigurare, în unele religii păgîne, desigur nu prin Revelație supranaturală; b) treptat și nedeplin, în Vechiul Testament, dar prin Revelație supranaturală; c) deplin, în Noul Testament, prin însuși Dumnezeu întrupat.

a) În hinduism se găsește credința în trei zeități, ca o preînchipuire a Treimii, numită Trimurti, avînd zeii Brahma, Vișnu și Siva; în China, credința în unitatea Tao, producătoare de dualitate și trinitate; în Egipt, «credința în zeii Osiris, Isis și Horus; în parsism, treimea cu «Timpul nefăcut», cu Ormuzd, zeul binelui, Ahriman, zeul răului. Toate acestea, însă, preînchipuiri sau simple produse ale imaginației care, în afară de numărul trei, stau prea departe de sensul real al Sfintei Treimi. Totuși, aici nu este exclusă presupunerea, că aceste preînchipuiri trinitare ar putea fi rămășițe alterate, întunecate, prin căderea originară în păcat, din religia paradisiacă a primilor oameni.

b) Vechiul Testament, deși nu conține cu îndestulătoare claritate și ca întreg determinat doctrina despre Sfînta Treime, totuși pregătește și indică adevărul Sfintei Treimi, descoperită deplin în Noul Testament.

Astfel, în primele cuvinte ale Sfintei Scripturi (Facere 1, 1) se găsește pluralul numelui lui Dumnezeu, Elohim, verbul propoziției fiind la singular «a făcut», pluralul Elohim indicînd pluralitatea de persoane în Dumnezeu, ca și în alte plurale: «Și a zis Dumnezeu: să facem om după chipul și asemănarea noastră» (Facere 3, 22); «Veniți să ne pogorîm și să amestecăm limbile lor» (Facere 11, 7). În teofania de la stejarul Mamvri (Facere, 18, 1, 3), Avraam vede trei bărbați și li se adresează la singular: «Doamne, de am aflat har înaintea Ta...», (Facere 18, 3). Apoi, nume ca Înțelepciunea lui Dumnezeu (Înt. Sol. 8, 8—9; 9, 9) este dat ca unei persoane. Tot așa, Cuvîntul lui Dumnezeu și Duhul Lui apar ca persoane: «Prin Cuvîntul lui Dumnezeu s-au întemeiat cerurile și prin Duhul gurii Lui, toată podoaba lor» (Ps. 32, 6). Alte nume, ca: Mesia (Unsul) se referă tot la persoană divină, ca și Emanuel (Emanuel = Dumnezeu cu noi), Fiul lui Dumnezeu născut din fecioară

Formularea dogmei Sfintei Treimi și precizarea terminologiei trinitare

Dat fiind descoperirea clară și importanța ei fundamentală în Noul Testament, învățătura despre Sfânta Treime a constituit încă din timpul apostolilor esențialul și cuprinsul credinței creștine, fiind propusă și mărturisită de Biserică încă de la început. Cu timpul, ereziile anti-trinitare care s-au ivit, ca și nevoia de întărire a unității de credință, au determinat Biserica să precizeze terminologia, să expună și să formuleze în chip autoritar și definitiv, la Sinoadele I și II ecumenice, dogma Sfintei Treimi. Desigur, drumul până aici n-a fost ușor; căci nu era ușor să lămurești misterul lui Dumnezeu Unul în ființă, dar întreit în persoane, că Dumnezeirea una subzistă în trei persoane, într-un mod mai presus de înțelegere și de cuvânt, mai ales când sensul termenilor nu era precizat.

Deși dogma Sfintei Treimi a fost formulată solemn abia mai târziu datorită ereziilor, ea a fost, însă, permanent vie în tradiția veche creștină, în cultul, credința, propovăduirea și predica Bisericii și înainte de primele două Sinoade ecumenice.

Astfel, potrivit cuvintelor Mântuitorului de la Matei 28, 19, prin care poruncește ca toți cei ce cred să fie botezați în numele Sfintei Treimi, Biserica a alcătuit încă din timpul apostolilor scurte mărturisiri de credință care se rosteau la Botez și care toate cuprindeau adevărul despre Sfânta Treime. Cu timpul aceste mărturisiri baptismale au fost amplificate apoi în simboale de credință, care pe lângă învățătura despre Sfânta Treime cuprindeau și învățătura despre mântuirea în Hristos, cum era simbolul ierusalimitean, alexandrin din Cipru ș.a. De asemenea formula rostită de preot la Botez care avea la bază înseși cuvintele Mântuitorului de la Matei 28, 20 ca și practica întreitei scufundări în apă a celui botezat exprimă clar credința în Sfânta Treime.

Sfânta Treime era mărturisită în cult și prin doxologia mică: «Mărire Tatălui și Fiului și Sfântului Duh», ca și în cunoscuta cântare de la vecernie «Lumină lină», în care «lăudăm pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh Dumnezeu». De asemenea, în mărturisirile martirilor, în pragul morții este adevărată credința în Sfânta Treime: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.

Apoi, Părinții apostolici, apologeții și Sfinții Părinți anteriori Sinodului I ecumenic apără învățătura despre Sfânta Treime și Dumnezeirea Fiului și Duhului Sfânt, împotriva ereziei sabelienilor și subordinaționiștilor, dezvoltând teoria Logosului divin, transcendent, exis-

tind mai înainte de veci, dar și imanent prin lucrările Lui și care mai apoi, prin întruparea Sa, S-a arătat pe pământ în chip de om, iar Duhul existând din veci S-a arătat în lume prin Fiul. Desigur, nu lipsesc și unele neclarități și greșeli în învățătura apologetilor despre Logosul divin, evident sub influența filosofiei stoice și a lui Filon de Alexandria despre Logos, prin punerea nașterii Logosului în legătură cu crearea lumii, în sensul că dacă Dumnezeu n-ar fi voit să creeze lumea, nici Logosul nu S-ar fi născut. În acest caz Logosul ar fi rămas numai ca o însușire internă a ființei lui Dumnezeu. Dar cu toate aceste lipsuri ale apologetilor, Sf. Părinți mai vechi au contribuit la precizarea învățăturii creștine, ca și la fixarea terminologiei trinitare.

Învățătura descoperită despre Sfânta Treime, propovăduită și mărturisită totdeauna de Biserică, primește o formulare oficială, autoritară și definitivă, la Sinoadele I și II ecumenice, cu prilejul condamnării ereziei lui Arie și Macedonie.

Sinodul I ecumenic de la Niceea (325), combătând pe Arie, care nega dumnezeirea și egalitatea Fiului cu Tatăl, învață că Fiul este Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut din veci din Tatăl, adică din ființa Tatălui, ca lumină din lumină și prin aceasta, egal și de o ființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut, având deci aceleași însușiri și lucrări ca și Tatăl. Dar Sinodul I ecumenic condamnă și direct erezia anatemizând pe toți cei care învață că a fost un timp când Fiul nu era, că Tatăl există înainte de Fiul care a fost creat în timp din nimic sau dintr-o substanță străină de cea a Tatălui.

Intrucât după Sinodul I ecumenic arienii și-au îndreptat atacul împotriva Duhului Sfânt negându-i dumnezeirea, Sinodul II ecumenic, de la Constantinopol (381), combătând pe Macedonie, care afirmă la fel ca și Arie despre Fiul, că Duhul Sfânt este o creatură a Fiului, mai mic chiar decât Fiul și supus Fiului, și deci inferior și subordonat Tatălui și Fiului, învață deoființimea și egalitatea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul și prin acesta Dumnezeirea Duhului Sfânt. E adevărat că nu mai folosește și la Duhul Sfânt termenul atanasian «deoființă», dar exprimă aceeași idee prin folosirea termenului neotestamentar că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl, prin care se arată că Duhul își are ființa Sa din veci din Tatăl, că are ființa comună cu Tatăl și cu Fiul și din această cauză Duhul Sfânt trebuie să fie «împreună mărit și închinat cu Tatăl și cu Fiul», adică i se cuvine aceeași închinare — adorare ca și Tatălui și Fiului. De asemenea, prin expresia «Care a grăit prin proroci» ne învață că Duhul Sfânt are aceleași însușiri și lucrări ca și Tatăl și Fiul, întrucât însușirile și lucrările sînt comune tuturor Persoanelor Sfintei Treimi, având fiecare aceeași ființă comună.

Dat fiind cuprinsul său doctrinar atotcuprinzător, ca unul care cuprinde întreaga învățătura de credință: Sfânta Treime, mântuirea în Hristos și însușirea ei prin harul Duhului Sfânt în Biserică prin Sfințele Taine și despre viața veșnică. Simbolul de credință aprobat la Sinoadele I și II ecumenice, a înlocuit toate celelalte simboale și mărturisiri de credință de până acum, generalizându-se apoi în întreaga Biserică creștină.

Sfinții Părinți din timpul celor două Sinoade ecumenice și după aceea, au adus de asemenea o contribuție importantă la formularea dogmei Sfintei Treimi, cum a făcut de exemplu Sf. Atanasie cel Mare care s-a luptat pentru introducerea termenului «deoființă», pentru a apăra Dumnezeirea și egalitatea absolută a Persoanelor treimice, iar pe de altă parte au aprofundat în scrieri speciale dogma unității de ființă în Treimea Persoanelor, ca Sf. Atanasie cel Mare (*Contra arienilor, Către Serapion*), Sf. Vasile cel Mare (*Contra lui Eunomie, Despre Duhul Sfânt*), Grigorie de Nyssa (*Contra lui Eunomie*), Grigorie de Nazianz (*Cinci cuvântări*), Didim cel Orb (*Despre Sfânta Treime*), Ambrozie (*Despre credință*) ș.a..

Formularea dogmei Sfintei Treimi de către Sfinții Părinți a fost strâns legată și de precizarea și lămurirea terminologiei trinitare. Dată fiind imprecizia sensului termenilor folosiți în uzul lor obișnuit, ei au întâmpinat mari dificultăți pentru a reda corect adevărul unității ființei divine și al Treimei Persoanelor și a evita riscurile ereziei de o parte și de alta. Pentru a exprima dogma despre «Dumnezeu unul în ființă și întreit în persoane», în cele două aspecte ale sale, ei s-au folosit de o serie de termeni luați din filosofia greacă sau latină, ca *unitate, treime, ființă, esență, natură, fire, substanță, ipostas, persoană*, a căror sens l-au precizat apoi mai bine chiar decât în uzul din filosofia antică. Termenii aceștia nu s-au impus de la început, în sensul în care îi avem azi. Au fost multe neînțelegeri în Biserică până s-a stabilit definitiv ce anume trebuie să se înțeleagă prin fiecare din ei. Aceeași termeni erau folosiți de unii pentru a exprima ființa divină, iar de alții Persoanele dumnezeiești. Abia mai târziu s-a stabilit definitiv sensul general acceptat în Biserică a termenilor *ousia*, *fisis*, *esență*, care se referă la ființa divină și *ipostasis* și *prosopon* sau *persoana*, la Persoanele treimice.

Astfel termenii de *ousia*, *esență*, *ființă*, indică fondul naturii comune a mai multor indivizi de aceeași specie, ceea ce face ca un lucru să fie el și nu altceva sau o realitate și existență în sine, căci nu există o esență sau ființă abstractă, decât existență în anumiți indivizi de aceeași specie. Esența, după Aristotel, se poate cugeta și abstract, ca *esență specifică*, ceea ce este comun cu toți indivizii ace-

leiași specii, dar și ca *esență concretă*, ca existență individuală concretă, cutare sau cutare lucru sau cutare sau cutare persoană.

Dacă Sf. Părinți ar fi aplicat la Sfânta Treime cuvântul *ousia*, *esență*, *ființă*, ca ființă individuală existând concret, ar fi ajuns la triteism, învățând că existența individuală este esența lui Dumnezeu, că există adică trei Dumnezei și nu unul. Dacă ar fi luat termenul *ousia* în înțeles de esență sau ființă abstractă, ar fi trebuit să admită că cele trei Persoane treimice participă la esența divină sau numai parțial, ca indivizii aceleiași specii și în acest caz esența divină s-ar împărți între persoane, sau complet, în sensul că o persoană ar avea esența divină întreagă, cu excluderea celorlalte și atunci n-ar mai avea toate persoanele treimice ființa în comun. Sfinții Părinți analizând toate aceste consecințe care rezultă din cuvântul *ousia* în înțelesul obișnuit, au respins triteismul, învățând că cele trei persoane au aceeași ființă divină întreagă și deodată fiecare persoană și de aceea este un singur Dumnezeu și nu trei. Oamenii au toți aceeași ființă umană, dar nu întreagă și deodată în fiecare, ci ea există succesiv în fiecare. Un timp, Sfinții Părinți au folosit amestecat cuvintele *ousia* în sens de ființă concretă și *ipostasis* ca echivalenți, ceea ce a dat naștere la neînțelegeri, cum rezultă dintr-o anatemă a Sinodului I ecumenic, în care sint condamnați cei ce învăță că Fiul este «de alt ipostas sau esență» decât Tatăl. Iar apusenii au tradus cuvântul *ipostasis* prin *substanță*, în înțeles de ființă individuală concretă, spunând că în Dumnezeu există numai un singur ipostas sau substanță în trei persoane și acuzau pe greci că învăță trei esențe, substanțe sau ipostasuri în Dumnezeu. Un sinod din Alexandria din 362 arăta că răsăritenii și apusenii folosesc diferite cuvinte pentru a exprima adevărul despre Sfânta Treime. Răsăritenii învățau că Dumnezeu este o ființă în trei ipostasuri, iar apusenii că Dumnezeu este un ipostas sau substanță în trei persoane.

Sf. Vasile cel Mare într-o scrisoare (epist. 38) către fratele său Grigorie de Nyssa, arăta însă deosebirea între *ousia* și *ipostasis*. «*Ousia* (ființa, esența) este fondul naturii comune mai multor indivizi de aceeași specie, de ex. omenitate, iar *ipostasul* este individul subsistent concret, Petru, Pavel etc. Între indivizii aceleiași specii fondul naturii este unul, comun, indivizii subzistă, însă, fiecare pentru sine». După Sf. Vasile cel Mare, nu se poate aplica, însă, întru totul acești termeni la Dumnezeu ca la oameni, fiindcă Persoanele treimice nu sînt indivizi ai aceleiași specii divine. Ființa sau esența fiind elementul comun, iar ipostasul elementul propriu, care deosebește persoanele între ele.

Termenii *natură*, *fisis*, *fire* sînt considerați în general ca sinonimi cu ființa, esența, arătînd materie din care e constituit un lucru sau o

ființă de ex. natura omului este constituită din trup și suflet rațional, sau lemnul este natura lemnoasă din care e făcută masa. Natura, firea este comună tuturor indivizilor sau lucrurilor din aceeași specie.

Termenii care se referă la Treime sînt: *ipostas*, *subsistență*, *persoană*. Ipostasul este modul de subsistență concretă a unei/ousii sau ființe animală, umană, divină etc., care există în sine și pentru sine. Existînd în sine și pentru sine ipostasul se deosebește de alte ipostase existente și ele în sine și pentru sine. Ipostasul nu este identic cu ființa sau natura, dar nu e nici separat de ea, întrucît natura este însăși conținutul lui ontologic, pe care o ipostaziază și actualizează. Ipostasul este cel prin care își manifestă și realizează natura potențele, intenționalitățile sau lucrările ei: este subiectul sau purtătorul naturii. Orice lucru sau ființă concretă este un ipostas, deosebirea între ipostasele din speciile diferite stă în natura pe care o ipostaziază. Omul se deosebește de celelalte ipostase (animale de ex.) prin aceea că este un ipostas al unei naturi raționale.

Termenul *prosopon*, persoană însemna în antichitate față, mască sau rolul jucat la teatru și cum față nu are decît omul, prin *prosopon* s-a înțeles o față umană concretă, persoană-*persona*, cum au tradus latinii. Sf. Vasile cel Mare vedea în folosirea termenului persoană în triadologie, o tendință a apusenilor spre sabelianismul modalist, după care persoanele treimice nu sînt altceva decît fețe sau moduri de manifestare a esenței dumnezeiești unice. Sensul acesta pe care-l dădeau sabelienii modaliști termenului de *prosopon*, a determinat mult timp rezerva răsăritenilor față de el. Întrucît termenul ipostas este numele comun pentru toate existențele individuale concrete raționale sau neraționale, s-a folosit termenul persoană pentru ipostasele raționale, spirituale. Persoana este un ipostas al unei naturi spirituale, este numele pentru ipostasele raționale. Față de individ și ipostas, persoana implică pe lîngă individualitate, unicitate, specificitate și spiritualitate, sau rațiune și libertate. În sec. al VI-lea Boetius definea persoana ca «subsistența individuală a unei naturi raționale».

Persoana ca și ipostasul se deosebește de natura pe care o ipostaziază, prin faptul că o individualizează și personalizează, fiind în același timp subiectul purtător al ei, prin care se manifestă, actualizează intenționalitățile și lucrările naturii spirituale. «Persoana — zice Sf. Ioan Damaschin — este subiectul ce se manifestă el însuși prin lucrările și proprietățile Sale, ca distinct de alte ființe de aceeași natură». Persoana avînd rațiune și libertate, are conștiința de sine și puterea de a se determina liber, ca și intenționalitatea spre comuniune, căci persoana presupune pluripersonalitatea, eu presupune pe tu și noi.

Așadar, în virtutea naturii umane comune toți sîntem oameni, iar în virtutea ipostasului sau persoanei fiecare sîntem unici și specifici, cu însușiri proprii, inconfundabile. În virtutea naturii dumnezeiești comune Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt sînt fiecare Dumnezeu adevărat, un singur Dumnezeu, iar în virtutea ipostasului sau persoanei, fiecare sînt persoane distincte, cu proprietăți personale proprii, inconfundabile și incommunicabile.

Termenii/aceștia de ființă, natură, ipostas, persoană, se aplică însă la Dumnezeu numai prin analogie cu noi, fiindcă nu ne putem exprima altfel despre Dumnezeu decît prin asemănare și comparație cu noi. Dar Dumnezeu nu este ființă și persoană în sensul nostru creat. Este ceva asemănător ființei și persoanei umane, dar într-un mod absolut care exclude orice imperfecțiune. El nu este ca ființa umană care se realizează succesiv în mai multe persoane. El este o ființă care există întreagă și deodată în cele trei Persoane divine, fără să se împartă sau multiplice. În ce privește modul de posedare a ființei divine una, întreagă și deodată, de fiecare ipostas, știm doar atît că Tatăl are ființă divină una prin nenaștere, Fiul prin naștere, iar Duhul Sfînt prin purcedere.

Persoanele Sfintei Treimi

(Insușiri speciale, distincții și antinomii)

Persoanele Sfintei Treimi, Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt sînt persoane reale și, ca atare, deosebesc una de alta, avînd fiecare însușiri personale proprii prin care se deosebesc ca persoane, se disting, neputîndu-se confunda una cu alta, deși fiecare persoană dumnezeiască are întreaga ființă divină care nici nu se împarte nici nu se desparte, fiind veșnic una și aceeași. Altfel spus, persoanele Sfintei Treimi se disting sau se deosebesc după chipul sau modul în care au sau posedă ființa divină întreagă, mod care duce la distincție între ele, notă deosebitoare între persoane, sau proprietate personală internă, proprie fiecărei persoane în parte.

Astfel, Tatăl este nenăscut și nepurces, Fiul este născut, Duhul Sfînt este purces, fără ca prin această precizare, sigură, fiindu-ne revelată, să putem cugeta și spune că am fi pătruns taina treimică.

În special este de remarcat faptul că cele trei persoane dumnezeiești nu sînt doar trei manifestări sau înfățișări ale unicei ființe divine, nici trei centre sau forme existențiale independente între ele și în care s-ar împărți sau s-ar repeta ființa cea una, căci, cugetînd așa, s-ar afirma trei Dumnezei, nu unul; cele trei persoane sînt existențe per-

sonale veșnice ale unicei ființe dumnezeiești. Cu alte cuvinte, cele trei persoane divine nu se confundă între ele, nu se amestecă și nu se contopesc, ci se deosebesc, cu toate că fiecare dintre ele este Dumnezeu adevărat, deplin, întreg, având toate atributele dumnezeiești, și totuși nu sînt trei Dumnezei, ci este un singur Dumnezeu.

Din acestea rezultă și excluderea oricărei subordonări a persoanelor divine între ele, după înțietate, autoritate, putere sau demnitate, persoanele fiind egale datorită unității ființiale dumnezeiești pe care fiecare persoană o are întreagă dimpreună cu toate atributele dumnezeiești. Dumnezeu Fiul zice către Tatăl: *«Toate ale Mele sînt ale Tale și ale Tale sînt ale Mele și mă preamăresc întru ei»* (Ioan 17, 10); *«ca toți să mărească pe Fiul precum măresc pe Tatăl»* (Ioan, 5, 23). Iar în lucrările externe ale lui Dumnezeu, *«cele ce Tatăl le face, acestea și Fiul le face întocmai»* (Ioan, 5, 19).

Deosebirea dintre persoanele Sfintei Treimi este personală, nu ființială, anume: Tatăl din ființă naște veșnic pe Fiul și purcede pe Duhul Sfînt, Tatăl fiind astfel nenăscut și nepurces, Fiul născut și Duhul Sfînt purces, fără a se altera în nici un fel perfecta unitate ființială dumnezeiască.

Pe lângă însușirile personale interne, numite *proprietăți* (Tatăl nenăscut și nepurces, Fiul născut, Duhul Sfînt purces), persoanele Sfintei Treimi se mai disting între ele și prin ceea ce li se atribuie personal în activitatea dumnezeiască externă, adică în afara ființei, în lume: creație, mîntuire, sfințire. Acestea sînt lucrări în extern ale persoanelor divine, lucrări numite obișnuit *predicate*, spre a nu se confunda cu proprietățile, care sînt însușiri personale interne.

Lucrările în extern aparțin persoanelor în nedespărțire una de alta, Treimea este nedespărțită, dar deosebit este al Tatălui planul lucrărilor și hotărîrea de a fi îndeplinite, deosebit Fiului executarea sau îndeplinirea, deosebit Duhului Sfînt desăvîrșirea lor. Astfel Tatăl este Creatorul, Fiul Mîntuitorul, Duhul Sfințitorul, Mîngîietorul. Desăvîrșitorul, deși Același Dumnezeu este totul în toate, *«pentru că de la El și prin El și întru El sînt toate»* (Rom. 11, 36).

Așa, Tatăl este creatorul lumii (*«De la El... sînt toate»*, Rom. 11, 36) și autorul planului mîntuirii, *«mai dinainte de întemeierea lumii»* (Efes. 1, 4), ca prin Hristos *«toate să le împăce cu Sine»* (Col. 1, 20), împăcarea cu Sine fiind mîntuirea înfăptuită de către Fiul. Fiul este Cel prin care s-au făcut toate (Ioan, 1, 3), inclusiv mîntuirea, *«și dreptate și sfințire și răscumpărare»* (I Cor. 1, 30). Duhul Sfînt este desăvîrșitorul lucrărilor Tatălui și Fiului, este însuflețitor al sfințeniei, pregătitor al mîntuirii ca grăitor prin profeți, *«oamenii cei sfinți ai lui Dum-*

nezeu au grăit purtați fiind de Duhul Sfînt» (II Petru, 1, 21), Duhul activ în întruparea (Luca, 1, 35; Matei 1, 18) și arătarea Domnului (Luca 3, 22), desăvîrșitor al mîntuirii și sfințirii în oameni, prin har (Ioan, 14, 26; I Cor. 12, 11: *«Toate... le lucrează unul și același Duh, împărtaşind fiecăruia deosebi, după cum hotărăște»*), Mîngîietor care rămîne pururea cu credincioșii (Ioan, 14—17; Gal. 4, 6), firește, în neîntreruptă legătură cu Tatăl și cu Fiul.

Lucrarea proprie a fiecărei persoane dumnezeiești nu trebuie gîndită ca petrecîndu-se separat de a celorlalte persoane, ca și cum persoanele ar lucra izolat fiecare, ci ca împreună-lucrare, întrucît toate sînt lucrări ale aceleiași voințe a lui Dumnezeu. Și cu toate acestea, adică deși acțiunea externă este produsul voinței celei una și neîmpărțită a lui Dumnezeu, deci comună persoanelor divine, totuși fiecare persoană își are contribuția personală prin lucrări proprii, cum s-a notat mai sus căci *«Același Dumnezeu lucrează toate în toți»* (I Cor. 12, 6).

Dogma Sfintei Treimi, în care atît unitatea de ființă cît și treimea de persoane sînt clar revelate de Dumnezeu și temeinic definite de Biserică, cuprinde și afirmații care, pentru cugetarea noastră, sînt antinomii sau paradoxuri.

Termenul antinomie (de la gr. ἀντινομία = contradicție în legi) denumește obișnuit o contradicție aparent insolubilă dintre două teze, care se exclud reciproc, dar putîndu-se demonstra fiecare în parte; iar paradox (παράδοξ, de la gr. παρά = contra; δόξα = opinie) înseamnă formulă contradictorie, contrară opiniei comune, obișnuite, dar totodată demonstrabilă.

În teologie, antinomia nu înseamnă contradicție între două idei care s-ar exclude una pe alta, în înțelesul că una ar fi adevărată și alta necesar falsă, ci în înțelesul că, deși contradictorii, fiecare în parte, deci pentru ea, este îndreptățită; și, în consecință, pot sta împreună amîndouă. Amîndouă, adică în sensul că fiecare dintre idei este justificată în chipul ei, neexcluzînd pe cealaltă prin propria ei justificare.

Antinomii în dogma Sfintei Treimi sînt mai ales în ceea ce privește raportul dintre ființă și persoane, adică: 1. În fiecare persoană divină, Tatăl, Fiul, Duhul Sfînt, se află întreaga ființă a lui Dumnezeu, fără ca prin aceasta să se împartă ființa după persoane, persoanele rămînînd distincte fără împărțirea ființei. 2. Cele trei persoane sînt veșnice, fără început și fără sfîrșit, existînd deodată, cu toate că Tatăl naște pe Fiul și purcede pe Duhul Sfînt, ca și cum s-ar pre-

supune o prioritate, o întâietate, a Tatălui. 3. Veșnice fiind persoanele, deci cu totul în afară de orice raportare la timp, nu se poate cugeta nici început, nici sfârșit, veșnicia fiind un prezent continuu, de unde rezultă că Fiul se naște mereu și că Duhul Sfânt purcede mereu.

Acestea depășesc posibilitatea înțelegerii omenești. Căci nu putem concepe rațional o ființă existentă întreagă în fiecare din cele trei persoane, fără ca să se împartă. Tot așa și nașterea și purcederea, veșnice, fără ca Tatăl să fie anterior Fiului care se naște din El, nici anterior Duhului care purcede din El. Conform cugetării noastre, cel ce naște trebuie neapărat să existe înaintea celui care se naște, ca și cel de la care se purcede trebuie să fie existent înaintea celui purces.

Pentru acest punct al antinomiei, *sfințitul Ioan Damaschin* încearcă o explicație printr-o comparație: «După cum focul există deodată cu lumina din el și nu este mai întâi focul și pe urmă lumina, ci deodată; și după cum lumina se naște totdeauna din foc și este totdeauna în el, fără să se despartă deloc de el, tot astfel și Fiul se naște din Tatăl, fără să se despartă deloc de El, ci este pururea cu El».

Cu privire la antinomiile amintite aici, nici comparații luate din sfera filosofiei nu ajung la ceea ce doresc, anume, lămurire pentru rațiune. De exemplu: teză și antiteză care se armonizează în sinteză (Fr. Hegel), contopindu-se oarecum, teza și antiteza nemaexistând în felul în care erau mai înainte, ceea ce nu se poate cugeta despre persoanele Sfintei Treimi, care rămân totdeauna ceea ce sînt, cu aceleași distincții personale.

Tot așa, numind pe Dumnezeu «coincidentia oppositorum» (N. Cusanus), «coincidența sau potrivirea celor opuse», numirea aceasta poate fi considerată ca afirmație interesantă, atrăgătoare de atenție, dar fără să ofere dezlegare mulțumitoare a misterului treimic, pentru că nu lămurește ce se petrece cu cele opuse, coincizînd. Dacă, însă, «cele opuse» sînt considerate așa, adică opuse, numai de către mintea naturală, nu și obiectiv, în necuprinsul ființei dumnezeiești, atunci numirea de «coincidentia oppositorum» spune multe.

Pentru a ne obișnui cu prezența antinomiilor, trebuie să ținem mereu seama că antinomiile dogmatice, antinomii pentru noi, nu în sine, se datoresc bogăției și complexității necuprinse a adevărului de credință, adevăr revelat, de la Dumnezeu, adevăr pe care mintea omească, mărginită în cunoaștere, nu-l poate pătrunde și cuprinde deodată și în întregime. Din conținutul dogmelor, adesea nu putem pătrunde decît părți sau aspecte, și care ne fac impresia că ar sta în contradicție între ele și, ca urmare, s-ar exclude unele pe altele. Dar acest fapt al necuprinderii de către noi nu aparține realității supranaturale,

dumnezeiești, deci nu este obiectiv, ci doar subiectiv, în noi. De aceea Biserica, asistată de Duhul Sfânt, a avut și are deosebită grijă să prezinte adevărul revelat în formule cuprinzătoare care să înlăture orice abatere de la dreapta învățătură încredințată ei de către Mîntuitorul.

Formula cuprinzătoare a dogmei prezintă ansamblul sau totul unitar al adevărului afirmat prin ea, chiar dacă unele aspecte ale acestui adevăr rămîn cu neputință de a fi pricepute de către mintea naturală, lăsată singură cu propriile ei puteri.

Dogmele nu au la temelia lor nici o contradicție reală, contradicția apărînd numai din punct de vedere omnesc; astfel că antinomiile nu afectează dreapta credință, ci dimpotrivă, pot să stimuleze dorința de îmbogățire și înaintare în cunoașterea religioasă și în trăirea virtuților creștinești care ne apropie tot mai mult de Dumnezeu.

Desigur că atît timp cît trăim în această viață, antinomiile dogmatice ne sînt inevitabile, căci «atîta vreme cît sălășluim în trup sîntem departe de Domnul» (II Cor. 5, 6), «Care locuiește întru lumina neapropiată» (I Tim. 6, 16). Noi «acum vedem ca prin oglindă, nedeslușit», abia în viața cealaltă vom vedea «față către față», vom cunoaște precum sîntem cunoscuți (I Cor. 13, 12).

Ținînd seamă de toate acestea, nu putem spune că dogma Sfintei Treimi este nerațională sau antirațională, ci că este suprarățională sau supralogică.

Raportul dintre persoanele Sfintei Treimi.

Perihoreză și apropiere

Conținutul dogmei Sfintei Treimi exprimat în formula scurtă: Dumnezeu este unul în ființă și întreit în persoane, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt are o densitate și adîncime tainică fără egal în credința noastră, de unde greutatea unei analize teologice deplin mulțumitoare a conținutului ei din punctul de vedere al înțelegerii noastre, conținut care nu poate fi asemănat cu nimic din cele ale lumii create.

Cum s-a spus și în capitolele precedente, Dumnezeu este unul după ființă și întreit după persoane, ceea ce înseamnă că ființa nu se împarte în trei, ci există întreagă și cu toate perfecțiunile dumnezeiești în fiecare persoană, fără ca prin aceasta să se confunde persoanele, ele distingîndu-se ca persoane, și fără ca însușirile personale, distinctive, să despartă persoanele între ele, ceea ce ar însemna spargere a unității dumnezeiești.

Astfel, raportul dintre persoanele Sfintei Treimi poate fi înfățișat după mai multe aspecte, ca: al dumnezeirii persoanelor, al distincțiilor

dintre ele, al comuniunii intratreimice, al întrepătrunderii persoanelor, al lucrărilor dumnezeiești atribuite uneori întregii Sfintei Treimi, alteori uneia dintre persoane.

Dumnezeirea Tatălui, necontestată de nimeni dintre cei ce cred, chiar și eretici fiind, Tatăl este general afirmat ca Dumnezeu, «atotștiitorul, făcătorul cerului și al pământului, văzutelor tuturor și nevăzutele», și așa în toate mărturisirile de credință, în cult și în rugăciuni, ca Tată al tuturor. Mîntuitorul însuși declară pe Tatăl ca singur Dumnezeu adevărat: «Viața veșnică aceasta este, ca să Te cunoască pe Tine, singurul, adevăratul Dumnezeu» (Ioan 17, 3). Și tot așa, în multe locuri ale Sfintei Scripturi, Tatăl este numit Dumnezeu (Ioan, 3, 16; Rom. 1, 7; I Cor. 1, 3; Gal. 1, 3 etc.). Uneori, textul Sfintei Scripturi poate da impresia că Tatălui se atribuie o înțietate în Sfînta Treime, El naște pe Fiul și purcede pe Duhul Sfînt, dar aceasta se datorește imposibilității exprimării omenești de a afirma altfel unitatea de principiu a Sfintei Treimi, Tatăl neavînd înțietate existențială față de Fiul și Duhul Sfînt, deși este Născător și Purcător: «Mă sui la Tatăl Meu și la Tatăl vostru și la Dumnezeul Meu și Dumnezeul vostru» (Ioan 20, 17), «Dumnezeul Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei» (Efes. 1, 17).

Dumnezeirea Fiului, ca persoană deosebită de Tatăl, numit fiind Fiul, este afirmată în multe locuri, fie direct, fie indirect: direct, «Fiul Meu ești tu, Eu astăzi Te-am născut» (Ps. 2, 6); «Din pîntece mai înainte de Luceafăr Te-am născut» (Ps. 109, 3), «astăzi» și «înainte de luceafăr» însemnînd veșnicia. La Botez, Tatăl îl numește «Fiul Meu iubit» (Matei 3, 17); în fața lui Caiafa, Hristos se recunoaște ca fiu al lui Dumnezeu (Matei, 26, 63—64); Hristos este «Fiul lui Dumnezeu Celui viu» (Matei 16, 16); Apostolul Toma îl numește «Domnul meu și Dumnezeul meu» (Isaia, 20, 28). Indirect, dumnezeirea Fiului ca persoană deosebită de Tatăl se afirmă atribuindu-i-se însușiri dumnezeiești, ca: veșnicie (Ioan, 17, 5), atotputernicie (Ioan, 1, 3; Matei, 28, 18), omniprezență (Matei, 18, 20); Lui i se cuvine adorare dumnezeiască (Ioan, 5, 23) și altele. Iar locurile scripturistice în care se găsesc expresii ca «Tatăl este mai mare decît Mine» (Ioan, 14, 28), «Iar despre ziua aceea și despre ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl» (Marcu, 13, 32), ele se referă la Hristos nu mai ca om, pe de o parte, iar pe de alta, au ca scop să arate că nu orice este menit să se descopere, ci numai ceea ce este conform cu divina hotărîre a Sfintei Treimi, ca fiind folositor pentru mîntuire, iar cunoașterea zilei sfîrșitului lumii nu este. Mai departe, întreaga Sfîntă Tradiție mărturisește dumnezeirea Fiului, în chip deosebit condamnînd ereziile antitrinitare.

Tot așa, dumnezeirea Duhului Sfînt este afirmată cu claritate, direct sau rezultînd din context. Astfel, «celui ce va huli împotriva Duhului Sfînt, nu i se va ierta» (Luca, 12, 10); Duhul Sfînt este «Mîngietorul... Duhul adevărului, carele de la Tatăl purcede» (Ioan, 15, 26), avînd, deci, natură dumnezeiască; cine minte «Duhului Sfînt» nu minte «oamenilor, ci lui Dumnezeu» (Fapte 5, 3—4); Duhul are însușiri dumnezeiești, este «alt Mîngietor» (Ioan 14, 16), este atotștiitor, învață «toate» (Ioan 14, 26), este atotputernic, participînd la creație (Facere 1, 2; Ps. 32, 6); botezul se face și în numele Sfîntului Duh (Matei 28, 19), egal fiind cu Tatăl și cu Fiul; prin Duhul Sfînt vine mîntuirea, prin naștere «din apă și din Duh» (Ioan 3, 5).

În Sfînta Scriptură, obișnuita înșirare a persoanelor dumnezeiești este: Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt, dar există și altfel de înșirare, ca: Tatăl, Duhul Sfînt și Fiul (I Petru 1, 2); Fiul, Tatăl și Duhul Sfînt (II Cor. 13, 13); Duhul Sfînt, Fiul și Tatăl (I Cor. 12, 4-6), fiind și această înșirare un indiciu asupra egalității persoanelor dumnezeiești.

Dacă în unele texte se pare că s-ar nega dumnezeirea Duhului Sfînt, ca: Duhul Sfînt «nu va vorbi de la sine, ci va vorbi ce i s-a spus» (Ioan 16, 13), aceasta nu înseamnă că Duhul Sfînt nu este atotștiitor, ci că, după voința dumnezeiască, după înălțarea la cer a Domnului, Duhul nu va spune nimic deosebit de spusele anterioare ale Domnului, tocmai pentru că are atotștiința, «fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar și adîncurile lui Dumnezeu» (I Cor. 2, 10). Tot așa, textul: «Nimeni nu cunoaște pe Fiul, fără numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, fără numai Fiul» (Matei, 11, 27); nu conține negarea atotștiinței Duhului Sfînt, după cum nici textul: «cele ce sînt ale lui Dumnezeu nimeni nu le cunoaște, fără numai Duhul lui Dumnezeu» (I Cor. 2, 11) nu spune că Fiul nu ar cunoaște pe Tatăl. Și, în general, forma aceasta a textelor are un anumit rost în contextul mai larg al expunerii scripturistice, în care nu se urmărește sistematizarea conținutului expus, ca într-un manual didactic, ci afirmarea corespunzătoare situațiilor concrete, a împrejurărilor, în care se face expunerea.

Și mărturiile Sfintei Tradiții sînt clare cu privire la dumnezeirea Duhului Sfînt, mărturii încă de dinaintea Sinodului II ecumenic în care s-a formulat dogma despre dumnezeirea Duhului Sfînt. Așa sînt: vechile simboluri de credință, Doxologia mică, rugăciunea de seară «Lumină lină», săvîrșirea botezului în numele celor trei Persoane dumnezeiești, ca și mărturiile Părinților bisericești din acea vreme.

Mai departe, un oarecare plus de lumină ajutătoare pentru noi în strădania de a ne apropia de taina Sfintei Treimi, anume cu privire la raportul dintre Persoanele dumnezeiești, rezultă din meditație asupra

comuniunii de existență și viață a Persoanelor treimice, comuniunea divină intratrinitară.

Desăvârșita unitate ființială dumnezeiască nu este în nici un fel alterată prin deosebirea dintre persoane, întrucât această deosebire arătată în proprietățile persoanelor (Tatăl nenăscut și nepurces, Fiul născut, Duhul Sfânt purces) nu este ființială, ci personală. Tatăl este și rămâne în Fiul și în Duhul Sfânt, Fiul este în Tatăl și în Duhul Sfânt, Duhul Sfânt este în Tatăl și în Fiul, Mîntuitorul zice către Filip: «Nu crezi tu că Eu în Tatăl sînt și că Tatăl este întru Mine? Vorbele pe care vi le grăiesc nu le spun de la Mine, ci Tatăl care sălășluiește în Mine face lucrurile Lui» (Ioan, 14, 10); și tot Mîntuitorul spune: «Tatăl este întru Mine și Eu întru El» (Ioan, 10, 38); iar Apostolul zice: «Duhul toate le cercetează, chiar și adîncurile lui Dumnezeu» (I Cor. 2, 10).

Această împreună-existență, coexistență a persoanelor dumnezeiești, împreună-locuire în înțelesul de a fi una în alta, fiecare în celelalte, fără amestecare, teologia o numește *perihoreză* (gr. *περιχώρησις*), care înseamnă înconjurare reciprocă sau, mai potrivit, întrepătrundere reciprocă, numire pentru veșnica perihoreză treimică.

Perihoreza exprimă atît unitatea cît și trinitatea lui Dumnezeu. Unitatea, pentru că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt au aceeași ființă, una și unică, identică, neîmpărțită și neîmpărțibilă între persoane; trinitatea, pentru că ființa cea una și neîmpărțibilă este afirmată ca subzistînd, adică menținîndu-se întreagă nu într-o singură persoană, ci în trei persoane reale, deosebite ca persoane, deși fără a se împărți sau repeta de la o persoană la alta. Astfel, dată fiind identitatea de ființă neîmpărțibilă, cele trei Persoane care o au întreagă fiecare nu pot fi cugetate altfel decît existînd în perihoreză, adică întrepătrunzîndu-se. Fără perihoreză, Persoanele divine ar fi concepute ca existînd alături una de alta, ca în lumea umană, despărțite, și, drept concluzie, s-ar afirma trei Dumnezei: și, mai departe, fiind trei și deci limitîndu-se reciproc, nici unul n-ar mai fi desăvârșit, adică Dumnezeu.

În cugetarea teologică asupra raportului dintre persoanele Sfintei Treimi, perihoreza corect înțeleasă se impune ca factor explicativ fără de care se cade în erezii antitrinitare (gnosticism, tetratism, triteism, sabelianism).

Modul de existență perihoretic al Persoanelor divine își are temeiul în faptul că una dintre persoane, Tatăl, împărtășește veșnic celorlalte două persoane, Fiului și Duhului Sfânt, întreaga sa ființă, întreagă fiecăruia, Fiului prin naștere și Duhului Sfânt prin purcedere, fără ca El să rămînă fără integritatea ființei și fără ca celelalte persoane să primească doar o parte, ci fiecare primind-o întreagă. Dealtfel, împăr-

tășirea în parte ori în părți a ființei dumnezeiești este absolut imposibilă, dată fiind spiritualitatea ei absolută, deci simplitatea în sine absolut. Perihoreza, însă, nu alterează ființa și nu stă în opoziție cu simplitatea absolută. Nici ființa Tatălui care împărtășește sau comunică ființa, nici Persoanele divine care o primesc, nu au nici o lipsă, fiecare este și rămîne desăvârșită, în perihoreză, fără să se restrîngă, să se confunde sau să se amestece, ci păstrîndu-și intacte însușirile dumnezeiești și rămînînd veșnic absolut egale în perfecțiuni, cu aceeași măreție și demnitate dumnezeiască, atît împreună cît și fiecare Persoană în parte, fără vreo prioritate reală una în raport cu alta.

Pentru noi, taina perihorezei persoanelor dumnezeiești rămîne nepătrunsă. Asemănările încercate — de pildă, cu întrepătrunderea mai multor științe în același spirit sau cu întrepătrunderea luminilor mai multor lămpi în aceeași casă, fără a se amesteca lămpile —, fiind doar fenomene naturale care se întretes oarecum mecanic, iar nu ca persoane distincte, nu ne pot spune sau înfățișa nimic din transcendența absolută a întrepătrunderii persoanelor dumnezeiești.

După perihoreză, un alt aspect al raportului dintre persoanele Sfintei Treimi este cel numit *apropiere*, numire care se referă la faptul că, uneori, se atribuie unei persoane divine o însușire sau o lucrare externă care aparține, real și deplin, și celorlalte două persoane, dar este afirmată ca și cum i-ar fi proprie persoanei căreia se atribuie. Atribuirea aceasta, adică apropierea, nu se face prin excluderea celorlalte persoane de la ceea ce se atribuie uneia dintre ele, ci doar atît că ceea ce este comun persoanelor se atribuie uneia dintre ele, fără ca prin această atribuire să înceteze de a fi și rămîne comun. Dacă, de pildă, Tatălui se atribuie puterea, Fiului adevărul, Duhului Sfânt harul, nu înseamnă că numai Tatăl este puterea, numai Fiul adevărul și numai Duhul Sfânt harul, ci că toate acestea, ca și toate celelalte attribute, sînt comune persoanelor dumnezeiești, în nedespărțire.

În genere, toate însușirile ființiale pot să fie atribuite, apropiate, unei persoane, după cum și o însușire sau lucrare poate să fie atribuită celor trei persoane împreună, întrucît, datorită unității ființiale, nu este rezervată numai unei persoane. De pildă, Revelația este, desigur nu în același mod, și a Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfânt. Tot așa, creația lumii: Tatălui I se atribuie hotărîrea dimpreună cu planul; Fiului, executarea; Duhului Sfânt plinirea sau desăvîrșirea; sau lucrarea dumnezeiască în lume; Tatăl este Creatorul, Fiul Mîntuitorul, Duhul Sfânt Sfințitorul. Toate acestea se petrec așa fiindcă «Dumnezeu toate le face prin Fiul în Duhul Sfânt» (Sf. Atanasie cel Mare, după Sf. Ap. Pavel, Rom. 11, 36).

Referitor la numirile date Persoanelor divine: Tatălui I se atribuie numele de Dumnezeu, Fiului de Domn și Duhului Sfânt de Duh, fără ca prin aceasta să fie despărțiți și nici amestecați, ci de aceeași ființă și putînd fiecare în parte să fie numit Dumnezeu, Domn și Duh.

Tot cu privire la raportul dintre persoanele Sfintei Treimi, anume la distincția dintre ele, se cuvine să se sublinieze că însușirile personale interne, anume proprietățile (Tatăl nenăscut și nepurces, Fiul născut, Duhul Sfânt purces), nu se comunică și nu se pot comunica de la o persoană la alta.

Toate aceste precizări premergătoare ne ajută în cunoașterea noastră, anume pentru o mai mulțumitoare caracterizare a persoanelor Sfintei Treimi, avînd permanent o deosebită grijă să nu se strecoare nici o confuzie între numirile de atribute, predicate, proprietăți, aproprieri, și să nu rezulte nici o concluzie care ar putea păgubi sau altera sub orice formă conținutul credinței dreptmăritoare, ortodoxe.

Ereziile antitrinitare

S-a constatat istoricește că, cu cît o dogmă a putut fi înțeleasă mai ușor și mai deplin de către mintea omenească, cu atît mai puține erezii s-au ivit în legătură cu ea, și cu cît o alta n-a putut fi înțeleasă, rămînînd un mister pentru orice explicare rațională, cu atît mai mult au apărut în legătură cu ea numeroase erezii, care au constituit tot atîtea încercări raționale de a înțelege misterul ei, toate însă fiind contrare învățăturii Bisericii, bazate pe Revelație.

Așa s-a întîmplat și cu dogma Sfintei Treimi, care pînă astăzi rămîne o taină ce nu poate fi deplin înțeleasă de mintea omenească. Acesta este motivul pentru care, în decursul timpului, au apărut numeroase erezii în legătură cu ea. Dar trebuie să subliniem că la ivirea unora dintre aceste erezii, n-a stat numai încercarea rațiunii de a pătrunde și dezlega misterul ei, ci și lipsa de precizie prin care se exprima ființa divină și persoanele treimice în primele veacuri creștine. Astfel, prin cuvintele *οὐσία*, *φύσις*, *ὁποσताς* (în latinește *essentia*, *natura*, *substantia*) unii înțelegeau ființa sau natura divină, în timp ce alții înțelegeau prin ele persoanele treimice. Numai termenul *πρόσωπον* era înțeles de toți la fel, fiind folosit pentru desemnarea persoanelor Sfintei Treimi. Abia de la Sinodul II ecumenic încoace (381), s-a ajuns ca prin *οὐσία* și *φύσις* să se înțeleagă ființa, substanța sau natura divină, iar prin *ὁποσताς* și *πρόσωπον*, numai persoanele dumnezeiești. Afirmatia raționaliștilor, că dogma Sfintei Treimi trebuie respinsă, deoarece nu poate fi concepută din punct de vedere rațional, nu poate

fi acceptată, atîta vreme cît în lume există o mulțime de lucruri pe care omul nu le poate înțelege, dar pe care trebuie să le accepte. Cine poate spune cu certitudine ce e materia sau antimateria, care e originea universului, a vieții etc.? Cu toate acestea nimeni nu se îndoiește de existența lor.

Ereziile antitrinitare se pot grupa în patru categorii și anume: 1) *monarhianismul*, 2) *subordinațianismul*, 3) *triteismul* și 4) *unitarianismul*.

1. **Monarhianismul.** Voind să împace unitatea ființei divine cu treimea persoanelor, ereziile monarhianiste susțin că există un singur Dumnezeu (monos = unul singur, arhem = a conduce, a domni), în El neputînd exista pluralitate. Cu toate acestea, și monarhianistii vorbesc despre persoane, pe care le confundă una cu alta, dar nu le consideră *ipostase*, ci numai *puteri* sau *moduri* de manifestare ale uneia și aceleiași persoane dumnezeiești. Cei ce consideră persoanele ca *puteri* se numesc monarhieni *dinamici*, iar cei ce le consideră ca *moduri* de manifestare se numesc monarhieni *modaliști* sau *patripasieni* (de la pater passus est = tatăl a suferit).

Amintim în cele ce urmează cîțiva reprezentanți ai ambelor ramuri.

Cei mai cunoscuți reprezentanți ai *monarhismului dinamic* sînt: Teodot Dubălarul, Teodot Bancherul dar mai ales *Paul de Samosata*, fost episcop al Antiohiei. El este considerat sistematizatorul acestei ramuri și susținea că există o singură persoană dumnezeiască. Fiul lui Dumnezeu pe care Scriptura îl numește Logos și înțelepciunea lui Dumnezeu nu e o persoană aparte de Tatăl, dar face parte din ființa Tatălui, fiind deoființă cu Tatăl și s-a manifestat prin proroci. Logosul divin la o vreme s-a sălășluit în omul Iisus Hristos mai mult ca în ceilalți oameni. Nu e vorba deci de o întrupare a Logosului, ci de o locuire a lui în Hristos ca într-un templu, de aceea Hristos nu e persoană dumnezeiască, ci numai un om în care sălășluiește o putere divină impersonală. Hristos e deci simplu om, născut însă în mod supranatural din Fecioara Maria. Fiind înzestrat de Dumnezeu cu puterea Logosului (a rațiunii divine) într-o măsură mai mare decît alți oameni, el se numește Logos și Fiul lui Dumnezeu, deoarece e manifestare a Tatălui pe pămînt, însă nicidecum nu e Fiul lui Dumnezeu în sens propriu, ci numai în sensul în care și ceilalți oameni se numesc fiii lui Dumnezeu. Deci Iisus Hristos e fiu adoptiv al lui Dumnezeu, dar nu Dumnezeu-om. Tot o putere a lui Dumnezeu este și Duhul Sfânt, dar nu persoană dumnezeiască.

Deși Paul de Samosata a fost depus și excomunicat de un sinod din Antiohia (269), iar erezia lui condamnată, el mai avea adepți și cu un veac mai târziu, între care unul anume *Fotin*, fost episcop de Sirmium.

Reprezentanți ai *monarhianismului modalist* sînt: Noel, Praxeas și presbiterul *Sabelius*, din Roma (sec. III). Admițînd existența unei singure divinități în persoana Tatălui, modalistii admit totuși o treime aparentă, manifestarea aceleiași unice divinități, care ia trei înfățișări, dar care nu sînt nicidecum persoane distincte. După ei, persoana (*πρόσωπον* = mască, chip) este un mod de înfățișare, de apariție, de manifestare externă a unicului Dumnezeu, care se manifestă în lume cînd ca Tată (la crearea și conservarea lumii), cînd ca Fiu (la mîntuirea oamenilor din păcat), cînd ca Duh Sfînt (la sfințirea oamenilor). Dar, cînd se manifestă ca Tată, el nu există ca Fiu și ca Duh Sfînt și viceversa. Cît privește întruparea, ei spun că s-a făcut în persoana Tatălui, deoarece în divinitate nu există decît o singură persoană: Tatăl. Deci persoana care a creat lumea s-a și întrupat, a suferit și a murit pe cruce. De aici vechii monarhien modalisti au fost numiți *patripasieni*: Tatăl a suferit pe cruce.

Modalismul a fost combătut de Tertulian, Ipolit și Dionisie cel Mare, episcopul Alexandriei, dar uneori ei au mers prea departe, căzînd într-un fel de subordinaționism, de la care mai târziu Dionisie a revenit la dreapta credință.

2. Subordinaționismul. Ca opinie teologică greșită, subordinaționismul a apărut în veacul II, fiind bănuți sau acuzați că îl acceptă mai mulți părinți și scriitori bisericești (Iustin Martirul, Irineu, Ipolit, Tertulian, Origen, Dionisie din Alexandria, Teofil de Antiohia ș.a.). Ca erezie însă, subordinaționismul apare numai în veacul IV sub forma *arianismului* și *macedonianismului*, care au produs numeroase și însemnate tulburări în Biserică.

a) **Arianismul.** Autorul celei mai puternice și mai răspîndite erezii subordinaționiste a fost preotul *Arie* din Alexandria, cleric cult, cu talent oratoric și poetic, dar răzvrătit și lipsit de caracter. Iată în rezumat învățătura sa:

1) Singur Dumnezeu-Tatăl este principiul necreat, căci însăși născuturarea de Tată arată înființarea față de Fiul.

2) Fiul e cea dintîi creatură a Tatălui, dar nu din ființa Tatălui, ci din nimic (*ἐξ οὐκ ὄντων*), prin voința Tatălui, ca o creatură din cele ce nu erau. Fiul a fost creat nu din veșnicie, ci în timp, deci a fost un timp cînd Fiul nu era, nu exista (*ἦν ποτε ὅτι οὐκ ἦν*). El nu e

deci Dumnezeu adevărat, ci o simplă creatură, care după ființă e străină Tatălui și se deosebește de el.

3) Fiind cea dintîi și cea mai perfectă creatură a Tatălui, e și cea mai apropiată de Tatăl, deoarece e creatura directă a Lui. Deși creatură mărginită și imperfectă, față de celelalte creaturi are mai multe prerogative, de aceea poate fi numit Fiul lui Dumnezeu, deși e numai creatură. După Dumnezeu-Tatăl, lui I se cuvine cîntea cea mai mare.

4) Scopul pentru care Dumnezeu L-a creat este crearea lumii, fiindcă Dumnezeu cel Preaînalt nu putea crea lumea fără ajutorul unei ființe intermediare. Și deoarece Dumnezeu prin El a creat lumea, e și El Dumnezeu prin participare, căci a primit din măreția și puterea creatoare a Tatălui. El apare ca Dumnezeu perfect și neschimbabil, dar numai în măsura în care, prin harul divin, e socotit ca Fiu al lui Dumnezeu.

La prima vedere, se pare că Arie nu nega Sfînta Treime, dar subordona pe Fiul și pe Duhul Sfînt Tatălui. Considerîndu-i creaturi, dar afirmînd că ei pot fi numiți Dumnezeu, el pune creatura pe picior de egalitate cu Creatorul, ceea ce din punct de vedere logic e o eroare iar din punct de vedere dogmatic o erezie. Pe de altă parte, dacă Dumnezeu a avut nevoie de o ființă intermediară spre a crea lumea, înseamnă că Dumnezeu e limitat, deci nu e o ființă absolută.

Cu toate încercările episcopului Alexandru al Alexandriei de a-l convinge pe Arie să se lepede de învățătura sa, acesta n-a voit nicidecum să o renege, de aceea, la anul 323, sinodul convocat de episcop l-a excomunicat.

Părăsind Egiptul, Arie și-a cîștigat numeroși apărători și adepți chiar printre episcopii de Răsărit, ca Eusebiu de Cezareea și Eusebiu de Nicomidia, răspîndindu-și și pe aici învățătura sa. S-a ajuns astfel ca Biserica de Răsărit să fie împărțită în două tabere: una care combatea și alta care susținea arianismul. Pentru curmarea acestei dezbinări și restabilirea liniștii în Biserică, precum și în imperiu, împăratul *Constantin cel Mare* convocă la anul 325 sinodul de la Niceea, la care au luat parte 318 episcopi din întreaga lume creștină.

După numeroase dezbateri care au avut loc în mai multe ședințe, la care și-a dovedit iscusința și erudiția teologică diaconul *Atanasie*, viitorul episcop al Alexandriei, cu toate apelurile făcute de sinodali, Arie n-a voit să se lepede de erezia sa. Însuși împăratul Constantin a luat parte la mai multe ședințe, reușind prin răbdarea și blîndețea sa, să convingă pe mulți din adepții lui Arie să revină la dreapta credință. În cele din urmă, sinodul condamnă învățătura lui Arie și de-

fini dreapta învățătură: Fiul e Dumnezeu adevărat, născut din veci din Tatăl, fiind consubstanțial sau deoființă (ὁμοούσιος) cu Tatăl. Dacă Fiul e deoființă cu Tatăl, El nu e subordonat Tatălui, ci egal cu El. Fiul nu e creat, ci născut din Dumnezeu Tatăl mai înainte de veci. Fiind veșnic, El a luat parte împreună cu Tatăl la crearea lumii. Prin Fiul s-au făcut toate cele văzute și nevăzute.

Părinții niceeni au fixat această învățătură în primele șapte articole din Simbolul Credinței, luând ca bază simbolul Bisericii din Cezareea Palestinei.

Dar dacă în timpul dezbaterilor din sinod, unii din membrii săi nu au fost de acord cu termenul (ὁμοούσιος), afirmând că nu e folosit în Sfânta Scriptură. Însă unii Părinți sinodali, în frunte cu diaconul Atanasie, au arătat că acest termen n-a fost inventat de ei, ci a fost folosit mai înainte de mulți Părinți și scriitori bisericești, ca: Dionisie al Alexandriei, Clement Alexandrinul, Origen, Dionisie al Romei și alții. Astfel, sinodul a acceptat acest termen ca mărturisire ortodoxă a credinței cu privire la Sfânta Treime. Arie a fost exilat în Iliria, iar scrierile lui au fost arse.

Cu toate acestea, arianismul, și după condamnarea lui, a avut o influență nefastă asupra Bisericii, mai ales că unii dintre cei ce l-au condamnat la sinodul din 325 și îndeosebi episcopul Eusebiu de Nicomidia, au reușit, prin interpretări false, să discrediteze termenul ὁμοούσιος = deoființă, în favoarea celui de ὁμοιούσιος = asemenea Tatălui. Mai mult, prin declarații și retractări false, la un moment dat «eusebienii» au triumfat, reușind să obțină de la împăratul Constantin cel Mare reintroducerea lui Arie în Biserica din Alexandria. Dar izbucnind tulburări în Alexandria la auzul acestei vești, împăratul hotărî ca ereziarhul Arie să fie reprimat în Biserica din Constantinopol. În ziua hotărîită pentru acest rușinos act, Arie, acum octogenar, a fost cuprins subit de o cumplită boală, murind fără să fi fost reprimat în Biserică.

Dar încetul cu încetul, arianismul s-a discreditat singur din cauza fracțiunilor în care s-a împărțit, deși unii dintre urmașii lui Constantin cel Mare l-au favorizat și în Răsărit și în Apus. Dar cel ce a avut mai mult de suferit din pricina acestor dispute și frământări a fost Atanasie, devenit episcop al Alexandriei, marele apărător al Ortodoxiei, care a fost scos din scaun și exilat de cinci ori. Abia după anul 366 a putut rămîne nestingherit în scaun, pînă la sfîrșitul vieții (373). Însă figura cea mai întunecată din tot timpul disputelor arianiste de după Sinodul de la Niceea (325) a fost episcopul Eusebiu de Nicomidia, des-

pre care istoricii spun că a fost «una din personalitățile cele mai uricioase pe care le-a cunoscut istoria».

b) **Macedonianismul.** Episcopii întruniți în sinodul de la Niceea (325) nu s-au ocupat decît de raportul dintre Fiul și Tatăl, mulțumindu-se să fixeze în simbol doar mărturisirea: «credem în Duhul Sfînt», în schimb însă arienii au văzut în Duhul Sfînt prima creatură a Fiului. Cel mai de seamă reprezentant al ereziei «dușmanilor Sfîntului Duh» a fost episcopul caterisit de la Constantinopol, semiarianul Macedoniu, iar după moartea lui, episcopul Nicomidiei Maratoniu. Fiindcă ei și adepții lor negau divinitatea Duhului Sfînt, au fost numiți *pnevmatomahi*, adică luptători împotriva Duhului Sfînt.

Învățătura pnevmatomahilor era o consecință logică a arianismului. Dacă arianismul învăța că întreaga existență este creată de Dumnezeu prin Fiul, în mod logic urma că și Duhul Sfînt este o creatură a Fiului. De aceea el e inferior și subordonat nu numai Tatălui, ci și Fiului. El este numai un slujitor al Tatălui și al Fiului, dar nu Dumnezeu adevărat. Îndată ce învățătura pnevmatomahilor a devenit cunoscută, numeroși părinți bisericești s-au ridicat împotriva ei, combătînd-o cu vigoare. Cel dintîi dintre aceștia a fost *Sfîntul Vasile cel Mare*, care a combătut-o în scrierea *Despre Duhul Sfînt*. Pnevmatomahii au mai fost combătuți de *Sfîntul Grigorie de Nazianz*, *Sfîntul Grigorie de Nyssa*, *Didim cel Orb*, *Ambrozie de Milan* și alții. S-au ținut în diferite centre creștine importante cîteva sinoade împotriva acestei erezii, fără ca adepții ei să renunțe la ea.

Împăratul Teodosie cel Mare a convocat un sinod la Constantinopol, la anul 381, la care au fost prezenți 150 de episcopi. În timpul dezbaterilor, la președinția sinodului s-au perindat mai mulți episcopi: *Meletie al Antiohiei*, *Grigorie de Nazianz*, *Maxim Cinicul* și noul patriarh al Constantinopolului, *Nectarie*, sub acesta făcîndu-se toate încercările de a-i aduce pe pnevmatomahi la dreapta credință, dar fără nici un rezultat. După ce aceștia au părăsit sinodul, acesta a anatemizat pe adepții mai multor erezii antitrinitare, sfîrșind cu pnevmatomahii și a mărturisit într-un cuget: «Noi credem în Duhul Sfînt ce domnește și veghează în continuu, care de la Tatăl purcede și care împreună cu Fiul e venerat și cinstit și care a grăit prin prooroci». După aceasta, sinodul a alcătuit ultimele cinci articole din Simbolul Credinței, din care cel dintîi cuprinde dreapta învățătură despre Duhul Sfînt, prin aceasta încheindu-se fixarea învățăturii de credință în Simbolul niceo-constantinopolitan, în douăsprezece articole. Articolul referitor la Duhul Sfînt (articolul 8) e formulat astfel: «Și întru Duhul

Sfânt, Domnul de viață făcătorul, Care de la Tatăl purcede, Cea ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit, Care a grăit prin prooroci».

În formularea acestui articol, sinodul n-a folosit termenul *ὁμοούσιος* = deoființă spre a arăta egalitatea și consubstanțialitatea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul, dar aceasta a făcut-o spre a nu crea animozități în sinod, întrucît datorită disputelor și controverselor arianiste de după Sinodul I ecumenic, unii dintre sinodali nu erau favorabili acestui termen. Dar cu toată lipsa acestuia, din cuprinsul articolului 8 al simbolului, rezultă neîndoiește deoființimea și egalitatea dintre Duhul Sfânt, Tatăl și Fiul.

3. Triteismul. Plecînd de la faptul că învățătura ortodoxă afirmă treimea persoanelor, distincte și ireductibile una la cealaltă în Sfînta Treime, triteismul a ajuns la concluzia că există trei Dumnezei. Ei separă astfel persoanele, făcîndu-le entități cu totul deosebite, în care ființa divină se repetă. Această concepție este contrară celei ortodoxe, care susține că Dumnezeu unul în ființă, e întreit în persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt, unite inseparabil, egale și consubstanțiale între ele. Cu alte cuvinte, triteismul face tocmai ce oprește simbolul atanasian, care spune că nu e îngăduită împărțirea ființei divine.

Făuritorul acestei erezii a fost filosoful alexandrin *Ioan Filopon* (sec. VI), fapt pentru care triteismul se mai numește și *filoponism*. Filopon susținea că noțiunea de ființă divină e identică cu ceea ce se înțelege prin noțiunea gen. Cele trei persoane divine au o ființă, o substanță divină abstractă, precum trei oameni diferiți posedă aceeași ființă sau aceeași substanță specifică genului uman. Așadar, cele trei persoane dumnezeiești posedă o unitate specifică și morală, dar nu o unitate numerică a ființei, după cum trei oameni au o unitate specifică în calitate de oameni, dar nu formează o unitate ca număr, deoarece ei sînt și rămîn tot trei și nu pot forma niciodată o unitate numerică (unu).

Cele trei persoane dumnezeiești sînt deoființă după cum cei trei oameni sînt deoființă și precum natura umană se repetă mereu în diferiți indivizi umani cu totul despărțiți între ei, la fel și natura sau ființa divină se repetă în cele trei persoane dumnezeiești, altfel separate și despărțite. Astfel, fiecare persoană dumnezeiască posedă ființa divină în mod separat. Aceasta înseamnă însă că nu există un singur Dumnezeu, ci trei, că nu este o unică ființă divină, ci trei, deoarece persoanele Sfîntei Treimi nu pot exista decît separat, nu una în alta.

Sub o formă modificată, triteismul se întilnește în Evul mediu la filosoful nominalist *Roscelin* (cca 1120), ca și la filosoful realist *Gilbert Porretanul* († 1154).

Alții au căzut în erezia *tetrasteistă*, afirmînd că pe lîngă cele trei Persoane dumnezeiești, în Dumnezeu mai există și o ființă divină, care își are existența proprie alături de cele trei Persoane. Pentru combaterea acestor erezii, Biserica n-a luat hotărîri speciale, deoarece ele erau combătute prin învățătura cuprinsă în Simbolul niceo-constantinopolitan. În Apus însă, unde ele s-au manifestat cu mai multă vigoare, Biserica romano-catolică le-a condamnat în sinodul IV Lateran (1215).

4. Unitarianismul (Unitarienii sau Socinienii). După apariția protestantismului, în lăuntrul diverselor ramuri ale acestuia au apărut persoane izolate care au negat dogma Sfîntei Treimi. Unul dintre aceștia a fost *Faust Socinus* († 1604), din Polonia, care a sistematizat doctrina antitrinitară și a organizat o comunitate creștină pe temeiul acesteia. După numele lui, adepții săi s-au numit *socinieni*, iar după învățatură *unitarieni*, întrucît susțin că Dumnezeu este o singură persoană: Tatăl.

Potrivit unitarienilor, învățătura despre Treime nu se cuprinde niciăieri în Scriptură și în același timp este contrară rațiunii. Ei invocă texte din Sfînta Scriptură despre care spun că se opun categoric întreitei ipostaze a lui Dumnezeu (Ioan, 17, 3; I Cor. 8, 6; I Tim. 2, 5; Efes. 4, 6; Apoc. 4, 5 ș.a.). Singura învățatură a Scripturii — spun ei — e că Tatăl singur e Dumnezeu în sens propriu, dar în mod abuziv cuvîntul Dumnezeu e folosit și pentru cei ce participă în vreun fel la divinitate, sau primesc de la ea vreo putere. Așa-zisul Fiu al lui Dumnezeu, Iisus Hristos, e un om simplu, născut însă în mod supranatural și trimis de Dumnezeu în lume pentru mîntuirea neamului omenesc. Lui i s-a comunicat puterea dumnezeiască de a fi învățător al Legii celei noi și propovăduitor al vieții veșnice, iar pentru viața morală a oamenilor s-a arătat o pildă neîntrecută. De aceea, după moarte Dumnezeu l-a înălțat la cer, așezîndu-l, de-a dreapta Sa și îndumnezeindu-l, devenind astfel Împăratul noului Israel. Duhul Sfînt este numai o putere a lui Dumnezeu, care sfințește pe oameni.

Și în protestantismul liberal din vremurile mai noi se află numeroase tendințe spre antitrinitarism, mai ales în simbolurile de credință și în ritual, Iisus Hristos fiind conceput ca Fiu al lui Dumnezeu numai în sens etic și adopțianist. În Evul mediu, antitrinitarianismul a fost

îmbrățișat de catari și albigenzi (sec. XI—XII), iar mai târziu, de arminieni.

Oricât de variate și de ispititoare sînt formele sub care se prezintă, toate ereziile antitrinitare falsifică adevărata învățătură a Bisericii despre Sfînta Treime, iar încercările pe care le fac pe cale rațională de a explica misterul treimic sînt contrare Revelației.

Filioque și combaterea lui

Biserica ecumenică din primele opt veacuri, pe temeiul Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții, a învățat constant că în privința însușirilor specifice ale persoanelor Sfintei Treimi, ca și a relațiilor dintre ele, Sfîntul Duh purcede de la Tatăl, deci Tatăl din veșnicie naște pe Fiul și purcede pe Duhul Sfînt. Dealtfel, încă la al doilea Sinod ecumenic (381), în care s-a condamnat erezia lui Macedonie, în articolul 8 al Simbolului Credinței s-a precizat clar că Duhul Sfînt purcede de la Tatăl. Desigur, această precizare s-a făcut ținînd seama de cuvintele Mîntuitorului: *«Iar cînd va veni Mîngîietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi pentru Mine»* (Ioan, 15, 26). Acest adevăr de credință este cuprins și în simbolurile unor însemnate Biserici locale, de asemenea îl mărturisesc toți Sfinții Părinți ai Bisericii.

Spre deosebire de Biserica Ortodoxă, Biserica Romano-Catolică, pe temeiul unor speculații ale Fer. Augustin, a început să învețe începînd cu veacurile V—VI, că Duhul Sfînt purcede și de la Fiul, pentru ca, mai târziu, să introducă adaosul Filioque și în Simbolul Credinței. Pentru prima oară, această învățătură a apărut în Spania, prin hotărîrea unui sinod de la Toledo, care afirma: *«Paracletus a Patre Filioque procedens»* (Mîngîietorul purcezînd de la Tatăl și de la Fiul). Dar abia în alt sinod de la Toledo, cel din anul 589, *Filioque* a fost introdus într-un simbol întocmit și aprobat de același sinod, pentru ca pe urmă să pătrundă în Galia prin învățatul Alcuin, care, la porunca împăratului Carol cel Mare, a scris o lucrare specială în favoarea acestei doctrine.

Care a fost motivul pentru care sinodul din Toledo din anul 589 a oficializat această inovație?

Spre a înțelege aceasta, e necesar să amintim că vizigoții, care se încreștinaseră cu un veac mai înainte, au primit creștinismul sub forma ariană. Spre a atrage pe vizigoți — care între timp se stabiliseră în Spania — de la arianism la ortodoxie, episcopii spanioli au socotit că

dacă vor hotărî că Duhul Sfînt purcede și de la Fiul, vor ridica astfel demnitatea Fiului la rangul de persoană treimică, și astfel vizigoții arieni vor părăsi învățătura că Fiul este cea dintîi creatură a Tatălui, așa cum susținuse Arie. Dar chiar dacă prin aceasta sinodul a reușit să convingă pe vizigoți să părăsească arianismul, el însuși a căzut într-o nouă rătăcire, nu mai puțin periculoasă decît cea pe care o înlăturase.

Biserica din Răsărit n-a luat cunoștință de această rătăcire decît mult mai târziu. Prilejul s-a ivit cînd niște călugări galicani, care au făcut un pelerinaj la locurile sfinte, au cîntat într-o biserică din Ierusalim Crezul cu adaosul «și de la Fiul». Datorită acestui fapt, în biserică s-au produs sminteli și dezordini, încît călugării au fost siliți să părăsească Ierusalimul. Reîntorși acasă, ei s-au plîns episcopilor de cele întîmplate, iar aceștia l-au încunoștiințat pe Papa. Acesta în înțelegere cu Carol cel Mare, a convocat un sinod la Aachen (Aquisgram), în 809. Luînd în dezbatere cauza, sinodul a găsit că adaosul «Filioque» e bine făcut, iar hotărîrea au supus-o spre aprobare scaunului papal de la Roma. Papa Leon III a respins însă adaosul și a pus să se graveze pe două plăci de aramă textul Simbolului Credinței în grecește și latinește, fără adaosul «Filioque», plăci care au fost fixate pe un perete al bisericii Sfîntul Petru din Roma, avînd dedesubt inscripția: *«Haec Leo posui amore et cautela orthodoxae fidei.»* (Acestea le-am pus eu, Leon, din dragoste și purtare de grijă pentru credința ortodoxă). Aceasta a însemnat că papa Leon al III-lea a dezaprobat și condamnat acest adaos eretic la simbol.

Pentru prima oară, acest adaos a devenit subiect de dispută vie între Biserica răsăriteană și apuseană pe vremea patriarhului Fotie (sec. IX), care l-a criticat aspru, socotindu-l o inovație și «o încoronare a relelor», care distruge unitatea în divinitate. Cu toate acestea, papii de mai târziu au acceptat fără rezervă acest adaos la Simbol, inovația răspîndindu-se astfel în toată Biserica apuseană. Fapt curios este însă acceptarea acestui adaos de către toți reformatorii, cînd știut este că Reforma a denunțat numeroase inovații ale Bisericii papale, fără însă să sesizeze și pe aceasta.

Desigur, îndată ce acest adaos a fost introdus în Simbol de către Biserica apuseană, numeroși teologi s-au străduit, iar unii se străduiesc și astăzi, să dovedească adevărul acestei învățături greșite, susținînd că deși «Filioque» lipsește în textul de la Ioan 15, 26, ca și din articolul 8 din Simbolul Credinței, totuși din acest text, ca și din altele,

se subînțelege că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul. Iată argumentele pe care ei le invocă:

1. Textul de la Ioan 15, 26: *«Iar când va veni Mîngîietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul adevărului, Care din Tatăl purcede, Acela va mărturisi pentru Mine»* cuprinde adevărata învățătură despre purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul, deoarece prin cuvintele: *«pe care-L voi trimite de la Tatăl «se arată că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul, intrucit, cu altă ocazie, Mîntuitorul spune: «Eu și Tatăl una sîntem» (Ioan, 10, 30). Deci, conclud ei, dacă Tatăl și Fiul sînt de o ființă, Sfîntul Duh trebuie să purceadă și de la Fiul.*

Dar o astfel de interpretare a acestui text e complet greșită. Cuvintele Mîntuitorului: *«pe Care-L voi trimite vouă de la Tatăl»* nu arată nicidecum că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul, deoarece prin ele Mîntuitorul vorbește despre trimiterea în timp a Duhului Sfânt în lume, în ziua Cincizecimii, ca despre un eveniment viitor și nicidecum despre purcederea din veșnicie a Duhului Sfânt din Fiul. Una este însușirea personală a Duhului Sfânt de a purcede din veșnicie din Tatăl, și alta este trimiterea Lui în lume — care urma să se întîmple în viitor — de către Fiul.

Raționamentul că dacă Fiul e una cu Tatăl, deci de o ființă cu Tatăl, urmează că El trebuie să purceadă și de la Fiul, este complet greșit, deoarece în acest fel se amestecă însușirile comune persoanelor Sfintei Treimi (*«Eu și Tatăl una sîntem»*) cu însușirile personale sau specifice fiecărei persoane treimice (Tatăl naște pe Fiul din veșnicie și purcede pe Duhul Sfânt din veșnicie). Dacă prin cuvintele Mîntuitorului: *«pe care-L voi trimite de la Tatăl»* s-ar înțelege purcederea Duhului Sfânt din veșnicie din Fiul, aceasta ar însemna că Duhul Sfânt încă nu era purces din Fiul, cînd Mîntuitorul a rostit aceste cuvinte! Aceasta însă este un nonsens. În sfîrșit, dacă prin aceste cuvinte s-ar înțelege purcederea Duhului Sfânt din Fiul, ce rost ar mai fi avut precizarea pe care o face Mîntuitorul, anume că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl?

2. Teologii apuseni convinși de lipsa puterii probante ce rezultă din interpretarea siluită a textului de la Ioan 15, 26, au recurs la alt raționament. Dacă Fiul — spun ei — trimite pe Duhul Sfânt în lume, trebuie ca Duhul Sfânt să purceadă din veșnicie și de la Fiul, căci dacă n-ar fi astfel, Fiul n-ar avea dreptul de a-L trimite pe Duhul Sfânt în lume.

Dar șubrezenia acestui argument iese ușor la iveală. Dacă lucrurile ar sta astfel, atunci ar însemna că Fiul e născut din veci și din Duhul Sfânt, deoarece și El a fost trimis în lume de Duhul Sfânt, cum rezultă clar din cuvintele Mîntuitorului: *«Duhul Domnului este peste Mine, pentru că M-a uns să binevestesc săracilor»* (Luca, 4, 18). În acest caz, ce se întîmplă cu afirmația unanimă a Sfinților Părinți, că în divinitate există un principiu unic? Și cum se explică faptul că în Biserica celor șapte Sinoade ecumenice există convingerea unanimă că unica, singura cauză a Duhului Sfânt este Tatăl? Aceste întrebări rămîn fără răspuns.

3. Spre a dovedi adevărul doctrinei «Filioque», teologii apuseni se mai opresc și asupra expresiilor: *«din al Meu va lua»* și *«toate cite are Tatăl ale Mele sînt»*, din textul de la Ioan 16, 12—14. Ei afirmă că *«din al Meu va lua»* înseamnă că Duhul Sfânt va lua ființă din Fiul, deci purcede de la Fiul, iar cuvintele: *«toate cite are Tatăl ale Mele sînt»*, au sensul că precum Duhul Sfânt purcede de la Tatăl, la fel purcede și de la Fiul, deoarece Tatăl și Fiul au aceleași însușiri, inclusiv pe cea a purcederii Duhului Sfânt.

Aceste deducții sînt însă cu totul false. Cuvintele *«din al Meu va lua»* au sensul că Duhul Sfânt, după făgăduința Mîntuitorului, va continua opera Sa, învățîndu-i pe Apostoli precum i-a învățat și El. Înțelesul cuvintelor: *«toate cite are Tatăl ale Mele sînt»* este strîns legat de o altă afirmație a Mîntuitorului: *«Învățătura Mea nu este a Mea, ci a Celui ce M-a trimis, pe Mine, a Tatălui»* (Ioan, 7, 16). Aceasta înseamnă că învățătura propovăduită de Mîntuitorul este aceea pe care a primit-o de la Tatăl, iar precizarea: *«pentru aceea am zis că dintru al Meu va lua și va vesti vouă»*, Mîntuitorul o face tocmai spre a dovedi Apostolilor că învățătura Sa este una și aceeași cu a Tatălui, pe care va continua să o vestească și Duhul Sfânt.

Dar teologii romano-catolici, atunci cînd susțin că *«toate cite are Tatăl ale Mele sînt»* înseamnă că Fiul posedă, asemenea Tatălui, și însușirea de a purcede pe Duhul Sfânt, iarăși fac un raționament greșit, deoarece nu fac distincție între însușirile comune ale persoanelor Sfintei Treimi și însușirile personale ale fiecăreia dintre persoanele treimice.

4. În textul de la Romani 8, 9, Duhului Sfânt I se dă numirea de *«Duhul lui Hristos»*, iar în cel de la Galateni 4, 6, cea de *«Duhul Fiului Său»* (și la fel și în alte texte, ca: Filip. 1, 19; I Petru 1, 11 ș.a.). Teologii apuseni susțin că aceste numiri care se dau Duhului Sfânt confirmă adevărul purcederii Duhului și de la Fiul. Căci dacă Duhul Sfânt

este numit «Duhul Tatălui» (Matei, 10, 20) deoarece purcede de la Tatăl, la fel numirea de «Duhul Fiului» (Gal. 4, 6) arată că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul. Dovada acestui fapt o arată lipsa numirii din Sfânta Scriptură de «Fiul Duhului», pentru că Fiul nu se naște din Duhul.

Dar și aceste raționamente sînt greșite. Dacă în Noul Testament se găsesc numirile de «Duhul Fiului»; «Duhul lui Hristos» și «Duhul lui Iisus», aceste numiri se dau Duhului nu pentru că El ar purcede de la Fiul, ci în baza consubstanțialității Sale cu Fiul, asemenea celei cu Tatăl. Cît privește lipsa expresiei din Sfânta Scriptură de «Fiul Duhului», ea nu confirmă în nici un fel teza teologilor apuseni, deoarece o astfel de expresie ar fi contrară principiului unic din Sfânta Treime.

5. O altă dovadă despre purcederea Duhului Sfânt de la Fiul, teologii apuseni o găsesc în textul de la Ioan 20, 22: «*Și acestea zicînd, a suflat asupra lor și a zis: «Luați Duh Sfânt, cărora le veți ierta păcatele se vor ierta lor...»*. Din acest text, spun aceștia, rezultă, în chip vizibil, prin suflare, că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul.

Dar faptul că Mîntuitorul împărtășește Apostolilor pe Duhul Sfânt prin suflare, n-are nici o legătură cu purcederea Duhului Sfânt de la Fiul. Aici suflarea este actul văzut prin care Mîntuitorul a împărtășit pe Duhul Sfânt Apostolilor, în taina Preoției, iar aceștia, la rîndul lor, au împărtășit pe Duhul Sfânt în Sfintele Taine prin alte acte văzute.

Dacă din punct de vedere scripturistic *Filioque* este lipsit de orice sprijin, învățătura Sfintei Tradiții la fel îl arată în general cu totul neîntemeiat și vrednic de respins. Cu toate acestea, teologii apuseni, deși fără succes, fac eforturi serioase de a scoate din Sfânta Tradiție dovezi în favoarea tezei lor. În acest scop, ei invocă următoarele:

1. Simbolul zis *atanasian*, spun ei, în versiunea latină are pe *Filioque*, ceea ce înseamnă că acest adaos e testat într-un vechi simbol de credință. Dar acest simbol datează de la sfîrșitul veacului V sau de la începutul veacului VI, fiind deci un simbol mult mai recent decît ale altor Biserici, și ce e mai important, este faptul că *acest adaos nu se găsește în versiunea greacă*, ci numai în cea latină. Explicația nu poate fi decît aceasta: că el a fost introdus în simbol mai tîrziu, în Apus, unde își făcuse loc această inovație.

2. Teologii apuseni se mai referă la faptul că Sinodul III ecumenic din Efes, a condamnat simbolul de credință al lui Nestorie ca eretic, în acest simbol afirmîndu-se că Sfîntul Duh purcede de la Tatăl și nu și de la Fiul. Dar dacă sinodul a condamnat ca eretic simbolul

de credință al lui Nestorie, a condamnat numai ce era eretic în el, nu și ce era ortodox.

3. În epistola Bisericii din Egipt către Nestorie, aprobată de același sinod, se află expresia: «Sfîntul Duh se revarsă din Fiul ca și din Tatăl», ceea ce, spun apusenii, înseamnă că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul.

Dar expresia «se revarsă» nu înseamnă nicidecum «purcede», fiindcă aici este vorba de revărsarea Duhului Sfânt în lume, datorită trimiterii Lui de către Fiul și Tatăl.

4. Anatematismul a IX-a a lui Chiril de Alexandria împotriva lui Nestorie, aprobată de același sinod, cuprinde expresia: «Duhul Sfânt este propriu Fiului», care, după părerea teologilor apuseni, ar arăta că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul. Aci însă sfîntul Chiril arată că Duhul Sfânt e de o ființă cu Fiul, nu ceva străin Lui, cu ajutorul căruia făcea minuni, cum susținea Nestorie. Dealtfel, în epistola către Ioan din Antiohia, sfîntul Chiril afirmă că Duhul Sfânt este asemenea Fiului numai în ce privește ființa, iar în scrierea contra lui Iulian spune clar că «Duhul Sfânt provine din Tatăl Cel viu după fire și prin Fiul se dăruiește făpturii».

5. Dacă sinoadele de la Toledo (589) și Aachen (809) au introdus și aprobat în Crez adaosul «*Filioque*», ele nu pot constitui — cum vor teologii apuseni — o dovadă din Tradiție cu privire la justetea acestui adaos, deoarece n-au fost recunoscute de nici un Sinod ecumenic și tocmai ele poartă vina de recunoaștere formală a ereziei că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul.

6. Numeroși Sfînți Părinți folosesc în scrierile lor expresii ca: «Duhul Sfânt petrece în Fiul», «Duhul Sfânt odihnește în Fiul», «Duhul Sfânt se primește de Fiul», «Duhul Sfânt este icoana Fiului», «Duhul Sfânt își are izvorul în Fiul» și altele asemănătoare. După teologii apuseni, toate aceste expresii arată în chip indirect purcederea Duhului Sfânt și de la Fiul. Dar o cercetare mai atentă a acestor expresii arată că ele exprimă numai unitatea ființială a Fiului cu a Duhului Sfânt, deci consubstanțialitatea Fiului cu a Duhului Sfânt, și nicidecum purcederea Duhului Sfânt de la Fiul.

7. Bazîndu-se pe faptul că unii Sfînți Părinți, precum: Chiril al Alexandriei, Grigorie de Nyssa, Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschin folosesc expresia: «Duhul Sfânt purcede de la Tatăl prin Fiul» (διὰ τοῦ υἱοῦ), teologii apuseni consideră că expresia «prin Fiul este identică cu «din Fiul» (ἐκ τοῦ υἱοῦ), așadar, Sfînții Părinți care o folosesc pot fi invocați în sprijinul tezei lor. Dar prepoziția διὰ are

înțelesul «prin mijlocirea» numai atunci când e vorba de trimiterea temporală a Duhului Sfânt în lume; în celelalte cazuri, *diă* are înțelesul «deodată cu» sau «împreună cu», în sensul că Duhul Sfânt precede din veci din Tatăl, «deodată sau împreună cu Fiul cel născut din Tatăl».

Însă oricum s-ar înțelege textele respective, un fapt rămâne incontestabil: prepoziția *diă* = prin, raportată la Treimea transcendentă, nu poate fi înțeleasă în sens propriu, așa cum, dealtfel, explică înșiși Sfinții Părinți care o folosesc, numindu-L totdeauna pe Tatăl *sin-gura cauză a Fiului și a Duhului Sfânt*. Deci, fie că ea înseamnă arătarea Duhului în lume prin Fiul, fie că, raportată la Treime, arată mijlocirea Fiului, care în cugetarea noastră e socotit anterior Duhului, potrivit ordinii: Tatăl, Fiul, Duhul Sfânt.

Precum s-a putut vedea din cele anterioare, nici Sfânta Scriptură, nici Sfânta Tradiție nu oferă vreun temei adaosului «Filioque» din Crez, el fiind cu totul nejustificat din punct de vedere dogmatic și scripturistic. Biserica Ortodoxă îl respinge nu numai din aceste motive, ci și pentru faptul că a fost introdus în Simbol nu numai fără aprobarea vreunui Sinod ecumenic, ci chiar împotriva unei hotărâri a Sinodului III ecumenic. Prin amintita hotărâre, sinodul oprește orice adaos la Simbolul niceo-constantinopolitan, iar președintele acestui sinod, *Sfântul Chiril al Alexandriei*, i-a scris episcopului *Ioan de Antiohia* că nimănui nu i se permite «să schimbe vreun cuvânt din cele care se găsesc acolo, sau să calce vreo silabă». La fel s-au pronunțat și Sinoadele ecumenice ulterioare și chiar unii papi au consimțit la aceasta.

Prin introducerea ulterioară a acestei inovații dogmatice în Crez, Biserica Romano-catolică a deschis, pe de o parte, calea unei vehemente și continue polemici între Biserica de Răsărit și cea de Apus, iar pe de altă parte — ceea ce a fost mai dureros — a adus o importantă contribuție la dezbinarea și ruperea unității Bisericii.

DUMNEZEU CREATORUL CREAȚIA LUMII ÎN GENERAL

Când s-a vorbit despre însușirile speciale sau personale ale persoanelor Sfintei Treimi s-a arătat că aceste însușiri sînt privite din punct de vedere intern și extern, după cum se referă la înseși persoanele treimice sau la lucrarea sau acțiunea lor în exterior. S-a arătat atunci că însușirea externă a Tatălui este cea de creator, deoarece Lui I se atribuie în mod special crearea lumii. Este însă adevărat că și celelalte două persoane ale Sfintei Treimi au participat la creație. Astfel, despre Fiul, sfântul evanghelist Ioan spune: «*Toate prin El (Fiul, Cuvîntul) s-au făcut și fără de El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut*» (Ioan, 1, 3); iar despre Duhul Sfânt Moise scrie în cartea Facerii: «*Și pămîntul era neîntocmit și gol și Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor*» (Facere, 1, 2). La fel sfântul apostol Pavel spune despre Fiul: «*Că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pămînt, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie căpetenii și stăpîniri, toate prin El și pentru El s-au făcut*» (Colos. 1, 16). Această participare a celor trei persoane treimice la creație o arată și expresia: «*Să facem om după chipul și asemănarea noastră*» (Facere, 1, 26).

Dar cu toate că toate persoanele treimice au luat parte la creație, însușirea specială de creator revine Tatălui, ceea ce s-a precizat și în articolul 1 din Simbolul Credinței: «*Cred într-unul Dumnezeu, Tatăl atotîitorul, făcătorul cerului și al pămîntului, al tuturor celor văzute și nevăzute*». Așadar, doctrina creștină îl consideră pe Dumnezeu-Tatăl creatorul lumii, care, după expresia unora dintre Sfinții Părinți, a adus totul la existență «prin Fiul în Duhul Sfânt». Poate tocmai fiindcă în creație se ia în considerare și activitatea Fiului și a Duhului Sfânt, ori de cîte ori se vorbește despre crearea lumii, se spune simplu: Dumnezeu a creat lumea, fără să se specifice persoana căreia i se atribuie creația.

După învățătura creștină, Dumnezeu a creat lumea din nimic, căci însuși termenul *a crea* (în ebraică *bara*), prin care se arată activitatea lui Dumnezeu în raport cu lumea, înseamnă a aduce ceva de la neîin-

tă la existență. Această învățătură despre creație, întemeiată pe revelație, este specifică religiei creștine și celei mozaice, deoarece își are temeiul atât în Noul Testament, cât și în Vechiul Testament. De la iudei și creștini au luat-o mohamedanii, ea lipsind în celelalte religii sau sisteme filosofice.

Spre deosebire de iudaism și creștinism, celelalte religii și sisteme filosofice susțin alte concepții cu privire la originea lumii, întrucât s-a tratat acest subiect în lecțiile anterioare. Vom reaminti doar câteva idei:

a. *Panteismul* susține că Dumnezeu și lumea formează o singură realitate, substanța lumii fiind Dumnezeu, sau că lumea e o emanație din Dumnezeu (panteismul emanaționist). Această concepție o găsim în brahmanism, hinduism, la filosofii neoplatonici, la G. Bruno, Spinoza și în parte la Fichte, Hegel și Schelling, și alții.

b. *Dualismul* susține existența a două principii care stau la baza existenței: unul de natură spirituală și altul de natură materială, ambele existente din veșnicie. După această concepție, Dumnezeu a făcut lumea dintr-o materie preexistentă, căreia i-a dat numai forma. Dualismul îl întâlnim în religia medo-persană, la Platon, precum și în gnosticism și maniheism.

c. *Materialismul* afirmă că lumea este prin natura ei materială, că materia este necreată și veșnică, iar tot ce se petrece în lume se desfășoară potrivit unor legi inerente materiei, care sînt eterne și neschimbabile.

În legătură cu crearea lumii, învățătura creștină susține următoarele:

1) Lumea a fost creată de Dumnezeu din nimic, prin puterea cuvîntului Său: «*El a zis și s-a făcut, El a poruncit și s-a zidit*» (Ps. 148, 5). Ea are un început și va avea un sfîrșit, deci ea nu e veșnică. Lumea este creată în timp sau mai exact deodată cu timpul, căci timpul începe deodată cu începutul creației, iar Dumnezeu există din veșnicie, deci dinaintea timpului. Aceste adevăruri le exprimă psalmistul cînd spune: «*Dintru început, Tū, Doamne, ai întemeiat pămîntul și lucrurile mînilor Tale sînt cerurile. Acelea vor pieri iar tu vei rămîne și toate ca o haină se vor învechi și ca pe un veșmînt le vei schimba și se vor schimba. Dar Tu același ești și anii Tăi nu se vor împușina*» (Ps. 101, 26—28). Cuvintele cu care începe Scriptura Vechiului Testament de

asemenea confirmă adevărul că lumea este creată în timp: «*La început a făcut Dumnezeu cerul și pămîntul*» (Facere 1, 1). «*La început*» se referă la începutul timpului, mai înainte de a exista ceva din ceea ce formează lumea, deci înainte de existența materiei. Iar în ceea ce privește existența din veșnicie a lui Dumnezeu, psalmistul exclamă: «*Mai înainte de a se fi făcut munții și a se fi zidit pămîntul și lumea, din veac și pînă în veac ești Tu*» (Ps. 89, 2). Mîntuitorul Însuși se roagă Tatălui Său: «*Și acum Mă preamărește, Parinte, cu mărirea pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea*» (Ioan, 17, 5).

Dar dacă lumea are un început și numai Dumnezeu e veșnic, în Dumnezeu mai există din veșnicie și planul de creare a lumii. Acest plan există din veșnicie în Dumnezeu, pentru că nu putem concepe că în mintea lui Dumnezeu ar putea apărea o idee care El să nu o fi avut din veșnicie. Iar dacă totuși în Sfînta Scriptură se află expresii din care s-ar putea deduce că lui Dumnezeu, la un moment dat, i-ar fi apărut o idee în timp, de ex.: «*Și a zis Domnul: Veniți dar să ne pogorîm și să le amestecăm limbile...*» (Facere 11, 7), acestea trebuie înțelese ca simple exprimări antropomorfe.

2) Dacă Dumnezeu a creat lumea potrivit planului Său din veșnicie, desigur că în acest plan se cuprinde și scopul pentru care a fost creată. Acest scop poate fi privit din două puncte de vedere și anume: a) al Creatorului; b) al creaturii. Din punctul de vedere al Creatorului, lumea a fost creată pentru ca Dumnezeu să-și manifeste perfecțiunile Sale și îndeosebi atotputernicia, bunătatea și iubirea Sa, căci întreaga creațiune este o manifestare a desăvîrșirii, atotputerniciei și bunătății lui Dumnezeu. Din punctul de vedere al creaturii, Dumnezeu a voit să-i împărtășească acesteia bunătățile Sale, hărzînd creaturilor raționale și în mod special omului binele și fericirea.

Toate creaturile cunoscînd perfecțiunea, atotputernicia și bunătatea lui Dumnezeu, îi dau Acestuia slavă, de aceea psalmistul în-deamnă: «*Lăudați pe Domnul toți îngerii Lui, lăudați-L pe El toate puterile Lui... ceruri ale cerurilor, și apele mai presus de ceruri lăudați numele Domnului...*» (Ps. 148, 4). La fel, creatura recunoaște bunătatea lui Dumnezeu față de ea și rămîne încrezătoare în făgăduințele Sale: «*Multe sînt îndurările Tale, Doamne, dăruiește-mi viață după făgăduințele Tale*» (Ps. 118, 156). Această bunătate și iubire a lui Dumnezeu față de lume o arată Însuși Mîntuitorul: «*Așa de mult a iubit Dumnezeu lumea, încît pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat (morții), pentru ca cei*

ce vor crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică» (Ioan 3, 16). Desigur, cele două scopuri: preamărirea lui Dumnezeu și fericirea creaturii în realitate formează un singur scop, ele fiind complementare, deoarece împlinirea unuia implică în sine îndeplinirea celuilalt. Preamărirea lui Dumnezeu aduce cu sine fericirea, iar dobândirea fericirii îl face pe om să aducă slavă și mulțumire lui Dumnezeu, adică să-L preamărească. Acest fapt rezultă și din cuvintele Mântuitorului adresate Apostolilor: *«Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca văzând ei faptele voastre cele bune, să preamărească pe Tatăl vostru Care este în ceruri»* (Matei, 5, 16).

3) În calitate de ființă atotputernică, atotperfectă și atotbună, Dumnezeu a creat lumea în ansamblul ei ca o creatură bună. Cuvintele Scripturii: *«Și a văzut Dumnezeu că toate câte a făcut erau foarte bune»* (Facere 1, 31), arată că lumea în totalitatea ei, cea spirituală și cea materială, erau într-un tot potrivit scopului pentru care Dumnezeu le-a creat.

Învățătura creștină susține că nici răul fizic, nici răul moral nu sînt opera lui Dumnezeu și răul nici nu există din veșnicie ca un principiu de sine stătător. Răul provine din reaua întrebuintare a libertății de către om, el singur fiind responsabil de alegerea sa.

Răul fizic este urmarea păcatului strămoșesc, precum ne asigură Sf. Apostol Pavel: *«Căci făptura (creatura) s-a supus stricăciunii nu de voie, ci pentru cel ce a supus-o»* (Rom. 8, 20).

După învățătura creștină, creația cuprinde două părți bine distincte: lumea nevăzută sau spirituală și lumea văzută sau materială. În cele ce urmează ne vom ocupa cu fiecare dintre ele.

Crearea lumii nevăzute. Prin lumea nevăzută sau spirituală se înțelege lumea îngerilor. Cuvîntul *înger* (ἄγγελος) înseamnă sol, crainic, vestitor, trimis. Dar acest cuvînt nu ne spune nimic cu privire la ființa îngerilor, căci se referă numai la funcțiunea pe care ei o îndeplinesc în iconomia mîntuirii, anume de a face cunoscută oamenilor voia lui Dumnezeu, de a le trimite mesaje acestora. În acest înțeles, sînt numiți îngeri și proorocii, apostolii, conducătorii Bisericii și chiar Mîntuitorul Hristos, îndeosebi în Apocalipsă. Dar în înțeles propriu, îngerii sînt ființe spirituale, personale, mărginite, dar superioare oamenilor, create de Dumnezeu spre a-I fi «duhuri slujitoare», adică trimiși ai lui Dumnezeu către oameni, pentru a le vesti acestora voia Sa.

Despre existența îngerilor avem nenumărate dovezi atât în Vechiul, cît și în Noul Testament, de asemenea și în Sfînta Tradiție. În numeroase locuri din Sfînta Scriptură, ca și din scrierile Sfinților Părinți, se vorbește atât despre îngeri în general, cît și despre unele cete îngerești, ori despre anumiți îngeri pe care Dumnezeu i-a trimis ca mesageri ai Săi către oameni. De la heruvimii cu sabie de foc, puși să păzească intrarea Edenului după izgonirea lui Adam și a Evei, și pînă la mulțimea îngerilor despre care se vorbește în Apocalipsă, paginile Sfîntei Scripturi conțin dovezi de netăgăduit despre existența acestora și despre mesajele trimise de Dumnezeu oamenilor prin ei.

Cu toate acestea, existența îngerilor a fost tăgăduită încă din vechime de către saducheii (cf. Fapte 23, 8), iar în timpurile mai noi de către raționaliști, materialisti și alții. Afirmatia unora dintre aceștia, anume că iudeii au împrumutat credința în îngeri de la perși, în timpul robiei babilonice, nu poate fi susținută, deoarece în cărțile lui Moise, ca și în alte cărți scrise înainte de robia babilonică se vorbește despre îngeri ca despre ființe reale, ceea ce dovedește că credința iudeilor în ei este anterioară căderii în această robie.

a. Originea îngerilor. Împotriva concepției unor gnostici care susțineau că îngerii sînt emanații din Dumnezeu, sau a altora care afirmă că sînt creați de Dumnezeu din materie, Biserica a învățat totdeauna că îngerii, asemenea întregii creaturi, au fost creați de Dumnezeu din nimic. Numeroși sfinți, plecînd de la cuvintele cu care începe cartea Facerii: *«La început a făcut Dumnezeu cerul și pămîntul»* (Facere 1, 1), spun că prin cer — în opoziție cu pămîntul — trebuie să înțelegem universul în totalitatea lui, deci întreaga creatură în afară de pămînt. Alții afirmă însă că prin «cer» se înțelege lumea îngerilor, adică locuitorii cerului, «cereștile și netrupeștile puteri», care, spre deosebire de oamenii ce locuiesc pe pămînt, sălășluiesc în cerul material, pe care Dumnezeu l-a făcut în ziua a doua a creației. Dacă Moise nu vorbește în cărțile sale despre originea îngerilor, o face din teama ca evreii să nu divinizeze aceste creaturi, dîndu-le cîntea ce se cuvine numai lui Dumnezeu.

Deși nicăieri în Sfînta Scriptură nu se arată cînd au fost creați îngerii, Sfinții Părinți în majoritate au convingerea că ei au fost creați de Dumnezeu înaintea lumii văzute. Unii dintre ei, ca *sfinții Vasile cel Mare și Dionisie Areopagitul* vorbesc de crearea îngerilor mai presus de timp, într-o stare anterioară creației lumii. Dar faptul că

În cartea Iov se spune: «Cînd s-au făcut stelele, lăudatu-m-au cu glas mare toți îngerii Mei (Iov, 38, 7) arată clar că în ziua a patra a creației, cînd s-au făcut cei doi luminători mari și stelele (Facere, 1, 16), îngerii deja erau creați, căci au adus laudă lui Dumnezeu. Dacă în ziua a patra erau creați, este de presupus că au fost creați înainte de a se fi început crearea lumii materiale, deoarece nu se poate concepe că Dumnezeu, după primele trei zile ale creării lumii materiale, ar fi întrerupt-o pe aceasta, spre a crea pe îngeri, iar apoi ar fi continuat crearea lumii materiale. De aceea, majoritatea Sfinților Părinți care vorbesc despre crearea «cereștilor și netrupeștilor puteri» afirmă că lumea spirituală a fost creată înaintea lumii materiale. Sfîntul Ioan Damaschin afirmă categoric aceasta, cînd spune: «Se și cădea să fie făcută mai întîi firea rațională, după aceea cea simțuală și la urmă cea mixtă, adică omul».

b. Natura și funcțiunea îngerilor. Îngerii sînt ființe de natură spirituală. Acest fapt îl arată Sfînta Scriptură atît în mod direct, cît și indirect, atribuindu-le însușiri pe care numai ființele spirituale le pot avea. Astfel, psalmistul spune: «Cel ce faci pe îngerii tăi duhuri și slugile tale pară de foc» (Ps. 103, 4), iar sfîntul apostol Pavel vorbind despre îngeri zice: «Au nu toți sînt duhuri slujitoare, trimise spre slujire, pentru cei ce au să moștenească mîntuirea?» (Evr. 1, 14). În privința însușirilor, ei au rațiune, simțire și voință, despre ei spunîndu-se că văd fața lui Dumnezeu: «Căci zic vouă, că îngerii lor din ceruri văd pururea fața Tatălui Meu» (Matei 18, 10); împlinesc voia Tatălui ceresc: Binecuvîntați pe Domnul toți îngerii Lui... cei puternici în virtute, care împliniți poruncile Lui și ascultați glasul cuvintelor Lui» (Ps. 102, 20); dau preamărire lui Dumnezeu: «Și (serafimii) strigau unul către altul, zicînd: «Sfînt, Sfînt, Sfînt este Domnul Savaot, plin este cerul și pămîntul de mărirea Lui» (Isaia, 6, 3); se bucură pentru întoarcerea păcătoșilor: «Zic vouă, așa se face bucurie îngerilor lui Dumnezeu pentru un păcătos care se pocăiește» (Luca, 15, 10); primesc descoperiri cu privire la iconomia tainei celei din veac ascunse în Dumnezeu: «Ca înțelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri să se facă acum cunoscută, prin Biserică, domniilor și puterilor din cer» (Efes. 3, 10); grăiesc către oameni și îi învață: «Iar de i-a grăit lui duh sau inger, să nu ne împotrivism lui Dumnezeu» (Fapte 23, 9).

În comparație cu oamenii, îngerii sînt ființe superioare acestora atît în putere, cît și în cunoștință și virtute, psalmistul numindu-i:

puternici în virtute» (Ps. 102, 20; comp. Apoc. 5,2). Din cuvintele psalmistului, reproduse de Sfîntul apostol Pavel în epistola către Evrei: «Ce este omul ca să-ți amintești de el, sau fiul omului ca să-l cercezezi pe el? Micșoratu-l-ai pe dînsul cu puțin față de îngeri...» (Ps. 8, 5, comp. Evr. 2, 6—7) rezultă că deși omul e o ființă superioară celorlalte creaturi, totuși este inferior îngerilor. Fiind ființe spirituale, ei sînt nemuritori, n-au trebuință de hrană, n-au gen, de asemenea nu sînt supuși ispitelor și slăbiciunilor omenești. Răspunzînd întrebării saducheilor în legătură cu starea oamenilor după înviere, Mîntuitorul le spune: «La înviere (oamenii) nu se vor însura, nici nu se vor mărita, ci vor fi ca îngerii lui Dumnezeu în ceruri» (Matei 22, 30).

Subliniind spiritualitatea îngerilor, Biserica îi numește în rugăciuni «cereștile și netrupeștile puteri», iar în imnele sale «îngerii cei fără de trup». Dar cu toate că ei sînt lipsiți de trup, adeseori în Sfînta Scriptură se vorbește despre arătări îngerești vizibile sub forma unor bărbați tineri. Această înfățișare se explică prin faptul că ei fiind trimișii lui Dumnezeu către oameni, prezentarea lor în trup ușura mult posibilitatea de comunicare cu oamenii. Iar dacă unii dintre Sfinții Părinți atribuie îngerilor toate organele trupului omenesc: mîini, picioare, cap, ochi, urechi, gură, buze, limbă, aici este vorba de un antropomorfism obișnuit, spre a arăta apropierea lor de oameni, precum și funcția pe care o îndeplinesc în lucrarea mîntuirii. Aripile de care ei sînt aproape nelipsiți, simbolizează rapiditatea deplasării prin zbor, ca soli sau trimiși ai lui Dumnezeu.

Cu toate că sînt spirite superioare omului, ei sînt totuși ființe marginite, deoarece sînt creaturi. Ca soli sau mesageri către oameni, ei pot străbate spațiul cu viteza gîndului, dar nu au însușirea atotprezenței, pe care numai Dumnezeu o are. În privința cunoștinței, ei de asemenea sînt superiori oamenilor, cunoscînd nu numai cele prezente și trecute, ci și cele viitoare, fără să posede însă atotștiința. Mîntuitorul Hristos arată aceasta cînd zice: «Iar de ziua și ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din ceruri...» (Matei 24, 36, comp. Marcu 13, 32). De asemenea, ei pot face lucruri care nu stau în puterea omului, dar minuni nu pot face decît din încredințarea lui Dumnezeu.

Scopul creării îngerilor a fost preamărirea lui Dumnezeu și împlinirea voii Sale, dar în același timp și propria lor fericire, avînd să slujească și ca mijlocitori între Dumnezeu și oameni. Acest scop la început l-au împlinit toți îngerii, pînă cînd o parte dintre ei au căzut, după

care numai îngerii cei buni au rămas să-l împlinească. Așadar, slujirea îngerilor buni este de a-L preamări pe Dumnezeu, de a-L iubi, de a-L sluji, de a-I împlini voia în calitate de mesageri ai Lui.

În raport cu oamenii, slujirea lor este de a le face cunoscută voia lui Dumnezeu, de a le aduce mesaje din partea Lui, de a-i povăţui spre bine, de a le fi oamenilor păzitori spre a-i feri de rău, precum şi de a fi mijlocitori către Dumnezeu pentru oameni, ducând rugăciunile acestora înaintea tronului ceresc. În acest sens, Biserica ne învaţă să ne rugăm Domnului: «Îngrădeşte-ne cu sfinţii tăi îngeri, ca prin mijlocirea lor fiind păziţi şi povăţuiţi, să ajungem la unirea credinţei şi la cunoştinţa slavei Tale celei neapropiate». De asemenea, ea ne mai învaţă că fiecare om îşi are îngerul său păzitor; aceasta rezultă din cuvintele Mântuitorului: «Vedeţi dar, să nu dispreţuiţi pe vreunul dintre aceştia mai mici, căci zic vouă că îngerii lor în ceruri pururea văd faţa Tatălui Meu din ceruri» (Matei 18, 10). La fel, fiecare Biserică, fiecare aşezare omenească, fiecare ținut, fiecare țară are îngerul său păzitor.

c. Numărul şi ierarhia îngerilor. Referindu-se la numărul îngerilor, Sfânta Scriptură foloseşte diferite numiri spre a arăta mulţimea lor, dar nicăieri numărul lor nu este precizat; astfel de numiri sînt: legiuni sau legheoane (Matei 26, 53); tabără (Apoc. 20, 9); zeci de mii, mii de mii (Dan. 7, 10, comp. Apoc. 5, 11) mulţime de oaste (Luca 2, 13); oştirea lui Dumnezeu (Facere 32, 1); toate aceste numiri arătînd că numărul lor este foarte mare. Sfîntul Ioan Gură de Aur vorbeşte de «popoare infinite de puteri netrupeşti, ale căror mii nu le poate număra nimeni», iar Clement Alexandrinul spune că îngerii sînt în număr infinit. Desigur, nu putem deduce numărul îngerilor nici din faptul că fiecare om are un înger păzitor, deoarece în paza unui înger pot fi mai mulţi oameni deodată. Dar este de presupus că numărul lor a rămas acelaşi după căderea cetei celor răzvrătiţi, căci n-avem dovezi că Dumnezeu a creat alţi îngeri în locul acelor. De asemenea, ei fiind spirite, nu se înmulţesc nici nu mor, numărul lor rămînînd acelaşi.

Deşi sînt fiinţe spirituale, nu toţi îngerii sînt egali între ei. Datorită perfecţiunii lor în funcţie de însuşirile cu care au fost înzestraţi de Dumnezeu cînd au fost creaţi, ei sînt de mai multe categorii. După Sfînta Scriptură şi după cele cuprinse în scrierea *Despre ierarhia cerească a Sfîntului Dionisie Areopagitul*, îngerii se împart în nouă cete, grupaţi în trei triade, sau clase, în ordinea lor ierarhică.

Aceste cete sînt următoarele:

1. Scaunele, Heruvimii, Serafimii;
2. Domniile, Stăpîniile, Puterile;
3. Începătoriile, Arhanghelii, Îngerii.

În această ordine, cetele îngeresti stau în jurul tronului ceresc, cei din prima triadă fiind pe cel mai înalt plan, care iau cunoştinţă în mod direct de voia şi mesajele divine, comunicîndu-le celorlalţi din celelalte clase.

d. Starea morală a îngerilor. Ca fiinţe spirituale create, îngerii au aceleaşi însuşiri spirituale ca omul şi anume: raţiune, simţire şi voinţă liberă, pe care au exercitat-o şi au întărit-o în bine; de aceea ei sînt fiinţe superioare omului (Ps. 8, 5—6; comp. Evr. 2, 6—7; 2, 9). Fiind însă creaturi, sînt totuşi fiinţe mărginite în toate privinţele.

Ca fiinţe spirituale înzestrate cu libertate, îngerii aveau posibilitatea să progreseze în perfecţiune şi virtute, dar în acelaşi timp aveau şi libertatea de a păcătui. Cu alte cuvinte, ei se puteau folosi de libertatea lor pentru a progresa în virtute, încît să ajungă la starea de a nu mai putea păcătui — aşa cum au ajuns cei ce n-au căzut — după cum puteau abuza de libertatea lor, decăzînd din starea în care se găseau, aşa cum au făcut o parte dintre ei.

Păcatul îngerilor, cel dintîi păcat din lume, a fost pur spiritual şi a constatat în răzvrătirea împotriva lui Dumnezeu din cauza mîndriei. Ei au păcătuit dintr-o răutate conştientă a voinţei, printr-o hotărîre liberă, deplină, irevocabilă şi definitivă. Chiar din acest motiv, urmările lui au fost cu mult mai grave decît cele ale păcatului strămoşesc: condamnarea lor veşnică, întunecarea şi orbirea minţii, împietrirea inimii şi învîrtoşarea voinţei spre rău, moartea spirituală definitivă. Gravitatea păcatului lor rezultă din două motive şi anume: 1. Fiind fiinţe spirituale superioare omului, îngerilor le era mai uşor să nu păcătuiască decît acestuia, deoarece gîndirea lor este intuitivă, nu discursivă, ceea ce aduce cu sine ca în orice act de cugetare, să sesizeze şi să cunoască îndată ultimul scop, printr-un act de iubire sau de ură; pentru ei deci, binele şi răul se prezintă cu mai multă evidenţă decît pentru om, legătura dintre bine şi Binele suprem fiind mult mai evidentă. 2. În calitate de fiinţe pur spirituale, păcatul lor este numai al răutăţii, nu şi al slăbiciunii, deoarece ei neavînd trup, n-au nici poftă trupestă.

e. **Îngerii cei răi sau diavolii.** Folosindu-se rău de libertatea lor și răzvrătindu-se împotriva lui Dumnezeu, din mândrie, o parte dintre îngeri au fost izgoniți din cer, ajungând astfel îngeri răi sau diavoli. Numele de îngeri răi li s-a dat deoarece ei nu voiesc și nu fac niciodată binele, ci numai răul. Aceștia poartă diferite numiri: demoni (Matei 8, 31); diavoli (Matei 4, 1); draci (Matei 11, 18); duhuri necurate (Matei 10, 1); duhuri rele (Apoc. 16, 14), iar căpetenia lor se numește Satan (Matei 12, 26); Belzebul (Matei 10, 25), Lucifer, Veliar. Diavolului i se mai spune ispititorul (Matei 4, 3), începătorul răutății, stăpînul acestei lumi (Ioan 12, 31), iar numele de Satan înseamnă contrar.

Îngerii răi sau diavolii sînt ființe personale și reale, ca și îngerii buni. Diavolul nu e deci, cum au afirmat unii, o iluzie a timpurilor vechi și întunecate, sau o reprezentare ori personificare sensibilă a răului ce izvorăște din om, ci are o existență reală și incontestabilă. Scriptura Noului Testament vorbește foarte des de acțiunea răufăcătoare a diavolului asupra oamenilor, de aceea, Mîntuitorul a dus o luptă înversunată împotriva lui, izgonind duhurile necurate din nenumărați demonizați, făcîndu-i pe aceștia sănătoși.

Nu se știe, cînd au căzut îngerii răi din starea originală, dar este de presupus că nu îndată după crearea lor. Se poate spune însă cu certitudine, pe temeiul cuvintelor Mîntuitorului: «*Voi sînteți fii ai diavolului... Acela de la început a fost ucigător de oameni și în adevăr n-a statut*» (Ioan 8, 44) că ei au căzut mai înainte de crearea omului, deoarece diavolul i-a ispitit pe protopărinții noștri la păcat.

Numărul diavolilor este foarte mare, deoarece Sfînta Scriptură vorbește de o împărăție a diavolului (Matei 12, 26; Luca 11, 18) și de legiuni de diavoli (Marcu 5, 9; Luca 8, 30). La fel ca și la îngerii buni, între ei există deosebiri de trepte. Nu putem ști dacă aceste deosebiri se datoresc gradului de participare la răzvrătirea împotriva lui Dumnezeu, sau treptei din care ei au făcut parte înainte de cădere, dar Sfînta Scriptură vorbește despre Începătorii, Domnii și Stăpînii ale întinericului acestui veac (Efes. 6, 12).

Fiind urzitorul răului în lume, diavolul se străduiește necontenit să-i îndemne pe oameni la păcat, de aceea mereu îi supune la tot felul de ispite. Dorința lui de a-i pierde pe oameni și de a-i cîștiga pentru împărăția sa o arată sfîntul apostol Petru: «*Diavolul umblă ca un leu răcnind, căutînd pe cine să înghită*» (I Petru 5, 8). Totuși, cu toate că el poate ispiti pe orice om, fiind tot creatură, puterea lui e măr-

ginită, de aceea el nu poate sili sau constrînge pe om la păcat, dacă acesta se înarmează împotriva uneltirilor lui (cf. Efes. 6, 11—17). El ispitește pe om indirect, prin senzații și reprezentări, prin influențe asupra judecății și fanteziei omului, prin înfățișarea unui bun aparent ca bun adevărat. Dumnezeu îngăduie ispitele diavolului cu scopul de a ne fortifica în lupta împotriva răului și a ne întări în stăruința în bine; numai astfel putem înainta pe calea virtuții, spre a ne dobîndi mîntuirea. De aceea sfîntul Iacov zice: «*Fericit bărbatul care rabdă ispita, căci lămurit făcîndu-se, va lua cununa vieții, pe care Domnul a făgăduit-o celor ce-L iubesc pe Dînsul*» (Iacov 1, 12).

f. **Cinstirea îngerilor.** Potrivit cuvintelor sfîntului apostol Pavel: «*Au nu toți sînt duhuri slujitoare, trimiși spre slujire, pentru cei ce au să moștenească mîntuirea?*» (Evr. 1, 14), îngerii sînt slujitorii lui Dumnezeu trimiși să slujească oamenilor, pentru ca aceștia să-și dobîndească mîntuirea. Așadar, ei sînt mijlocitori între Dumnezeu și oameni, dar în același timp și mijlocitori și împreună-rugători cu noi către Dumnezeu, pentru ca, prin rugăciunile și mijlocirea lor, să ne putem dobîndi mîntuirea.

Din acest motiv, încă din epoca apostolică, Biserica a învățat că îngerilor le datorăm un cult de venerare, asemenea sfîntilor, de asemenea a întocmit rugăciuni, acatiste, imne speciale în cinstea îngerilor, în același timp destinînd ziua de luni din fiecare săptămînă în cinstea și pomenirea lor; de asemenea a așezat sărbătoarea Soborul sau Adunarea Sfîntilor Arhangheli Mihail și Gavril la 8 noiembrie din fiecare an. Iar ca semn de deosebită cinstire a acestora, numeroase biserici poartă hramul Sfîntilor Arhangheli Mihail și Gavril. Dealtfel, Sinodul al VII-lea ecumenic a stabilit în mod formal sau oficial venerarea îngerilor.

CREAREA LUMII VĂZUTE

În capitolul precedent (*Dumnezeu Creatorul*), ne-am ocupat de creație în general, referindu-ne însă și la unele probleme privitoare la crearea lumii văzute. În cele ce urmează, vom face unele precizări mai îndeaproape în legătură cu crearea lumii văzute sau materiale.

Lumea văzută este lumea care cade sub simțurile omului, sau sub incidența organelor de simț. Ea cuprinde întregul univers, inclusiv omul, care nu poate fi despărțit nicidecum de natură. Sfântul Vasile cel Mare, Lactanțiu și alți părinți bisericești subliniază faptul că lumea a fost făcută pentru om, iar omul pentru Dumnezeu. Astfel omul nu poate fi conceput în afară de natura cosmică, precum nici natura nu poate fi înțeleasă fără om. De aici rezultă și responsabilitatea omului față de natură și modul comportării sale în ea și față de ea. La aceasta se mai adaugă și faptul că întreaga natură este destinată slavei de care vor fi părtași oamenii în împărăția lui Dumnezeu (Rom. 8, 21), când El va face pentru oameni «ceruri noi și pământ nou», în care să locuiască dreptatea (II Petru, 3, 13).

Așadar, natura a fost creată de Dumnezeu ca substrat necesar pentru existența omului. De aici rezultă două concluzii: 1. Influența reciprocă și solidaritatea omului cu natura; 2. Caracterul antropocentric al naturii, căci ea numai prin om își împlinește scopul său.

Referatul biblic despre crearea lumii văzute.

Pe temeiul Revelației, învățătura creștină susține că lumea văzută a fost creată de Dumnezeu din nimic. Ea, asemenea omului, are un început, dar va avea și un sfârșit. Cuvintele cu care începe cartea Facerii: «*La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul*» (Facere 1, 1) arată că lumea materială, ca și cea spirituală, a fost creată, deci a luat ființă în timp. Cuvântul «la început» arată deci primul contact, prima unire a lui Dumnezeu Cel veșnic cu timpul, pe care tot El l-a creat, unire în care Creatorul va rămâne până la sfârșitul lumii.

Dogma creării lumii din nimic respinge orice alte explicații cu privire la crearea lumii. Lumea nu e o emanație din ființa divină și nici nu este modelată dintr-o materie eternă, coexistentă cu Dumnezeu, de însuși Dumnezeu sau de vreun demiurg. Sfântul Atanasie cel Mare spune: «Unii, printre care Platon, care e mare la greci, asigură că

Dumnezeu a făcut universul plecând de la o materie preexistentă și fără origine; că Dumnezeu n-ar fi putut face nimic, dacă materia n-ar fi preexistat, așa cum trebuie să existe lemnul ca să poată fi lucrat de tâmplar. Cei ce vorbesc astfel, nu-și dau seama că atribuie lui Dumnezeu o slăbiciune. Căci dacă nu este El însuși cauza materiei, ci formează lucrurile pornind de la o materie de bază, El va fi considerat slab, incapabil să lucreze ceva fără materie așa cum slab este și tâmplarul, care nu poate face nici un lucru necesar fără lemn».

De câte ori Sfinții Părinți vorbesc despre motivul și scopul creării lumii, subliniază bunătatea lui Dumnezeu ca motiv al creării acesteia. Astfel, Dionisie Areopagitul spune în acest sens: «Binele prin însuși faptul că există ca bine ființial, întinde bunătatea sa la toate cele ce sînt». Dacă Dumnezeu a adus la existență creatura din ne-ființă, pentru ca aceasta să se împărtășească de bunătatea și iubirea lui, scopul creației este ca întreaga făptură să ajungă la o împărtășire deplină a acestei iubiri, adică la o comuniune deplină cu Dumnezeu.

Lumea văzută e contingentă, fiind creată în mod liber de către Dumnezeu. Ea este «foarte bună», fiind potrivită scopului ei. Ea a fost creată astfel, încît omul, prin lucrarea sa, cu ajutorul lui Dumnezeu să o ridice spre o deplină spiritualizare, în care omul să realizeze cea mai deplină unire cu Dumnezeu. Astfel, în lume se împletesc două lucrări: a lui Dumnezeu și a omului, amîndouă convergînd spre același scop.

În afară de om, pe care l-a creat printr-o lucrare deosebită, Dumnezeu a creat lumea din nimic cu puterea cuvîntului Său. De aceea, psalmistul zice: «*El a zis și s-a făcut, El a poruncit și s-a zidit*» (Ps. 148, 6). Aceasta nu înseamnă însă că lumea văzută a apărut dintr-odată așa cum arăta ea la crearea omului. Lumea văzută a fost creată de Dumnezeu în mod progresiv, într-o ordine deplină, în așa fel încît să existe o strînsă legătură între toate creaturile din ea, cele superioare presupunînd existența celor inferioare. În acest sens, unii teologi vorbesc despre o creație primară, prin care înțeleg crearea materiei din care s-a făcut lumea, după care a urmat creația secundară, prin care toate creaturile din lume și-au primit forma lor specifică, unele fiind condiția de existență pentru altele. Astfel, lumea creată de Dumnezeu într-o anumită perioadă de timp formează un tot unitar, conducîndu-se spre scopul ei după legile pe care Dumnezeu le-a sădit în toate creaturile, potrivit planului său din veșnicie.

Desigur, referatul biblic despre crearea lumii materiale în șase zile (hexaïmeron) din capitolul 1 al cărții Facerii se deosebește de afirmațiile pe care le face astăzi știința cu privire la originea lumii și evo-

luția ei. Dar cu toate acestea, atât Biblia, cât și știința afirmă că lumea a luat ființă într-o anumită perioadă de timp, într-o ordine progresivă, ființa superioară din lume fiind omul.

Pe temeiul celor cuprinse în capitolul 1 din cartea Facerii, crearea lumii și cele șase zile s-a desfășurat astfel:

În ziua întâi a făcut Dumnezeu materia și lumina. Căci dacă prin «cerul» se înțelege lumea nevăzută a îngerilor, prin «pământul» se înțelege lumea văzută, dar într-o formă nedefinită, deoarece «pământul era neîntocmit și gol», ceea ce înseamnă că materia creată trebuia organizată, din ea urmînd să ia ființă tot ce există în univers. Și deoarece deasupra adîncului domnea întunericul, Dumnezeu a făcut lumina, deoarece fără aceasta nu-i posibilă vreo lucrare sau vreo creștere a ființelor ce urmau să fie create mai tîrziu.

În ziua a doua, Dumnezeu a făcut tîria, adică bolta cerească, despărțind apele de sus de cele de jos. Cu aceasta a început organizarea materiei, pentru ca să se creeze condițiile necesare vieții ființelor vii.

În ziua a treia, Dumnezeu a despărțit apele de uscat, făcînd să apară oceanele, mările, fluviile și rîurile, iar pământul să devină uscat, pentru a putea crește pe el plantele. Tot atunci a făcut Dumnezeu toate plantele după felul lor.

În ziua a patra, Dumnezeu a făcut luminătorii mari: soarele și luna și luminătorii mici: stelele, și i-a așezat pe tîria cerului, ca să lumineze pământul și să cirmuiască ziua și noaptea.

În ziua a cincea, Dumnezeu a făcut viețuitoarele din apă și păsările din aer, fiecare după felul lor, binecuvîntîndu-le spre a se înmulți.

În ziua a șasea, Dumnezeu a făcut toate animalele mari, tîrtoarele, fiarele sălbatice și animalele domestice, toate după felul lor, iar la urmă l-a făcut pe om.

Deși cartea Facerii la sfîrșitul fiecăreia din zilele creației face precizarea că «s-a făcut seară și s-a făcut dimineață», învățătura despre durata zilelor creației nu este o dogmă, ci rămîne numai o teologumեն. Așadar, nu e necesar să credem că aceste zile au avut o durată de 24 de ore, ele putînd fi socotite perioade de timp mult mai îndelungate, echivalente erelor geologice. Dealtfel, potrivit cuvintelor psalmistului: «Căci înaintea ochilor Tăi o mie de ani e ca ziua de ieri ce a trecut și ca o strajă de noapte» (Ps. 89, 4), precum și ale sfîntului apostol Petru: «O zi înaintea Domnului este ca o mie de ani și o mie de ani ca o zi» (II Petru, 3, 8), rezultă că pentru Dumnezeu care e veșnic, durata timpului este fără importanță, El putînd crea totul din-

tr-o clipită, ori într-un timp mai îndelungat, după a Sa bunăvoință. Moise, autorul cărții Facerii, a prezentat zilele creației drept zile obișnuite, deoarece pentru poporul evreu era mai ușor să înțeleagă atotputernicia divină în creație, dacă întregul univers cu tot ce există în el a fost creat în șase zile. O creație care s-ar fi extins pe durata cîtorva ere geologice, pune a oarecum la îndoială în mintea acelor timpuri atotputernicia divină.

Dar indiferent de durata de timp în care a fost creată lumea materială, creația ei a fost progresivă și cu totul corespunzătoare scopului pe care Dumnezeu i l-a dat, căci cartea Facerii spune: «*Și a privit Dumnezeu toate cîte făcuse și iată erau foarte bune*» (Fac. 1, 31).

Crearea omului (Antropologia creștină).

Natura omului. Nemurirea sufletului.

× Teorii despre originea și transmiterea sufletului.

Crearea omului după referatul biblic.

Antropologia creștină este învățătura despre om întemeiată pe Revelația dumnezeiască. Trei sînt temele principale ale antropologiei creștine: originea omului, constituția ființei omenești și menirea omului.

Omul este ultima și cea mai de seamă dintre creaturile pămîntesti el este încheierea și coroana creației. După natura lui dublă, trup material și suflet spiritual, omul aparține și lumii materiale și celei spirituale, el aflîndu-se la întretăierea dintre ele și constituind o împreunare a acestora, o «lume mică», microcosmos, «chip al lumii celei mari», al macrocosmosului (Mărt. Ort. I, 18). Astfel, atât prin structura sau constituția ființei lui, cât și prin demnitatea și rostul lui în lume, omul este de la început ridicat deasupra tuturor celorlalte făpturi pămîntesti.

Originea omului. Ca și toate făpturile, omul își are originea la Dumnezeu, dar pe cînd celelalte făpturi apar prin simpla exprimare a voinței divine, «să fie» (Facere, cap. 1), omul este creat după sfat dumnezeiesc și prin lucrare directă, nemijlocită, a lui Dumnezeu Însuși. «*Și a zis Dumnezeu: Să facem pe om după chipul și după asemănarea noastră... Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie*» (Facere 1, 26—27). Iar lucrarea creatoare directă și grija deosebită a Creatorului este exprimată astfel: «*Atunci, luînd Domnul Dumnezeu țărîna din pămînt, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și*

s-a făcut omul ființă vie... Și a zis Domnul Dumnezeu: Nu e bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el... Atunci a adus Domnul Dumnezeu asupra lui Adam somn greu; și dacă a adormit, a luat una din coastele lui și a plinit locul ei cu carne; iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie și a adus-o la Adam» (Facere, 2, 7, 18, 21—22).

Adevărul creației directe a primilor oameni de către Dumnezeu este amintit în multe locuri ale Sfintei Scripturi (Iov 10, 8; Luca 3, 8; Eccl. 12, 7; I Cor. 15, 47; I Tim. 2, 13; I Cor. 11, 8), adevăr confirmat de însuși Mântuitorul (Marcu 10, 6—8; Matei 19, 4—5), și învățat apoi de întreaga Sfântă Tradiție, ceea ce rezumă Sf. Ioan Damaschin: *«Dumnezeu creează pe om cu mâinile Sale din natura văzută și nevăzută, după chipul și asemănarea Sa. A făcut trupul din pământ, iar suflet rațional și gânditor îi dădu prin suflarea Sa proprie».*

Faptul că omul a fost creat în urma celorlalte fapte pămîntești se explică, după teologia Sfinților Părinți, prin înțelepciunea planului dumnezeiesc de creație, anume: Omul reprezentînd încununarea creațiilor și punctul de întâlnire a celor două lumi, spirituală și materială, era potrivit să fie adus la existență în urma acestora; și, în al doilea rînd, omul fiind așezat ca stăpîn al pămîntului (Facere 1, 28), ca locuitor al lui Dumnezeu pe pămînt, era bine chibzuit ca să se organizeze mai întîi pămîntul ca loc de desfășurare a vieții omenești.

Natura omului. Trup și suflet. Omul este constituit din două elemente deosebite, unul material și celălalt spiritual, trup și suflet. Trupul omului este luat din pămînt, fiind astfel compus din materie și, prin aceasta, în tot cursul acestei vieți omul stă în strînsă legătură cu tot ceea ce este pămîntesc. Trupul este muritor, sufletul nemuritor. Trupul este făcut ca *«să se întoarcă în pămînt cum a fost, iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu care l-a dat»* (Eccl. 12, 7). Sufletul este creat de Dumnezeu, nu emanat din El. Prin suflet, omul stă în legătură cu Dumnezeu și cu lumea spirituală.

În Sfînta Scriptură, partea spirituală a omului este numită uneori suflet (ψυχή), alteori spirit, duh (πνεῦμα), dar aceste numiri se referă la aceeași parte spirituală din om, la suflet, fără ca de aici să se poată trage concluzia că omul ar fi compus din trei elemente: trup, suflet și duh. Și Mântuitorul folosește pentru partea spirituală cele două numiri, suflet și duh: *«Sufletul Meu îl dau pentru oile Mele»* (Ioan 10, 15); *«Părinte, în mâinile Tale dau duhul Meu»* (Luca, 23, 46).

Concepția sau învățătura despre cele două elemente componente ale naturii omului, trup și suflet, se numește dihotomism sau, altfel spus,

dualism antropologic. Dihotomia naturii omenești a fost totdeauna și este neclintit învățată de Biserică.

Ereticii apolinariști, plecînd de la filosofia platonice și sprijinindu-se greșit pe textele de la I Tes. 5, 23: *«Dumnezeul păcii să vă sfințească pe voi desăvîrșit, și duhul vostru și sufletul și trupul»*; și Evr. 4, 12: *«Cuvîntul lui Dumnezeu este viu și lucrător... și pătrunde pînă la despărțitura dintre suflet și spirit, dintre încheieturi și măduvă»*, texte în care se găsesc numirile de trup, suflet și duh cu privire la om, apolinariștii, neținînd seama că sfîntul apostol Pavel afirmă limpede și hotărît dihotomia naturii omului (I Cor. 5, 3, 5; 7, 34), susțineau că în om sînt trei elemente constitutive: trupul, sufletul și duhul sau spiritul, ceea ce înseamnă trihotomism. Adevărul, însă, este altul. Căci celor două texte amintite numai forțat, neîntemeiat, li se atribuie înțeles trihotomist, pentru că în Sfînta Scriptură termenii de suflet și duh (spirit) sînt întrebuiți și unul pentru altul, denumind aceeași parte din om, cea spirituală, deci nu două principii distincte, ci două puteri sau funcții ale aceleiași naturi spirituale a omului, sufletul fiind aici puterea vieții organice, iar duhul puterea vieții spirituale. Cu alte cuvinte, numirile de suflet și duh nu împart aici în două natura spirituală a omului, ci precizează doar cele două aspecte ale acestei naturi, aspectul vieții organice, cel inferior, și aspectul cunoașterii raționale și al voinței libere, cel superior.

Din textele pauline amintite mai sus (I Tes. 5, 23 și Evr. 4, 12) nu rezultă trihotomism în natura omului, ci, în primul text, numai că omul în întregimea lui trebuie să se păstreze curat pentru venirea lui Hristos; iar în textul al doilea sînt amintite mai multe părți (suflet, spirit, încheieturi, măduvă, inimă) ale naturii omului decît ar avea omul, după apolinarism chiar. Se vede clar că ereticii trihotomiști au rămas incapabili de a pătrunde înțelesul adevărat al textelor pauline și, în general, al textelor Sfintei Scripturi, rămînînd astfel străini de izvoarele Revelației și de Biserică.

Dihotomismul naturii omului rezultă clar și din înțelesul moral al cuvintelor pauline. Omul care se lasă legat de cele pămîntești, neridicîndu-se la o viață superioară, rămîne fizic sau truesc; iar cel care se ridică la o viață religios-morală superioară, în duhul lui Hristos, este om spiritual sau duhovnicesc. Astfel, psihicul se numește suflet dacă în viață nu depășește naturalul, strictul truesc; iar sufletul se numește duh (spirit) dacă se ridică prin har și stăruință în bine la o viață ce depășește naturalul. Prin acestea se arată existența unei opoziții între omul neduhovnicesc și cel duhovnicesc (I Cor. 2, 14—15; 15, 45—46; Gal. 5, 16—17), dar este de remarcat și de reținut că opoziția

nu-i ființială sau structurală, și nu are la bază două principii deosebite, ci două chipuri de viețuire ale sufletului. Deci dihotomismul naturii omenești se impune sub toate aspectele.

Omul ca protopărinte. Pe temeiul Revelației, Biserica învață că întreg neamul omenesc descinde din unica pereche a primilor oameni, Adam și Eva, protopărinții neamului omenesc, singurii creați nemijlocit de Dumnezeu. Astfel, descinzând din același strămoș, ca urmare a binecuvântării date de Dumnezeu primilor oameni: «*Fiți rodnici și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți*» (Fac. 1, 28), întreaga omenire formează o unitate de origine și ființială. Adam este «*părintele neamului omenesc*» (Înt. Sol. 10, 1), iar Eva «*mama tuturor celor vii*» (Fac. 3, 20), «*și din ei a răsărit neamul omenesc*» (Tob. 8, 6).

Învățătura creștină este astfel monogenistă, afirmând pentru întreaga omenire un singur punct de plecare, anume prima pereche de oameni, Adam și Eva, pentru că Dumnezeu «*a făcut dintr-un sînge, tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată fața pământului*» (Fapte 17, 26).

Concepția creștină monogenistă are mare importanță, fiindcă unitatea de origine și ființială a omenirii constituie condiție de bază a mîntuirii, datorîndu-se ei putința de înțelegere a universalității păcatului strămoșesc și a universalității mîntuirii în Iisus Hristos. Dacă lumea n-ar fi una, și la origine și după aceea, Iisus Hristos n-ar fi Mîntuitorul lumii.

SUFLETUL OMENESC

Funcțiile și spiritualitatea lui *

După credința creștină, omul e alcătuit din trup material și din suflet nemuritor. Trupul omului este luat din pămînt, avînd ceva comun cu toate viețuitoarele de pe pămînt; prin el, omul se simte legat de pămînt și de toate fapăturile de pe pămînt. El este condiția viețuirii omului pe pămînt, în timp și spațiu. Sufletul provine de la Dumnezeu prin creație (Facere 2, 7; I Cor. 15, 45), nu prin emanație, și, prin el, omul stă în legătură cu Dumnezeu și cu lumea spirituală.

Dar ce este sufletul? După învățătura creștină, sufletul este o substanță reală, vie, imaterială sau spirituală și nemuritoare. Sufletul străbate trupul material și este legat de el, dar transcende și depășește ma-

terialitatea trupului. Omul se cere respectat ca o ființă de o valoare inestimabilă. El este «*cineva*» nu numai «*ceva*», tocmai datorită sufletului său. Ceea ce face pe om să fie «*cineva*» este conștiința de sine și capacitatea de reacții conștiente și libere, legate direct de sufletul său. Numai prin suflet omul se manifestă ca «*cineva*» conștient și unic, și cu voința de a fi și de a se desăvîrși continuu și veșnic. Iar această unicitate pe care o prezintă fiecare om în parte și care nu poate fi înlocuită sau confundată, îl arată pe om ca durînd în veșnicie. Substratul spiritual deosebit de materie, adică sufletul omului, nu-l putem defini în esența lui, ci îl putem doar descrie în manifestările lui, ca fapt esențial care face pe om un subiect conștient și voluntar, unic și de neînlocuit.

Existența și realitatea sufletului. Sfînta Scriptură ne vorbește despre toate notele esențiale ale sufletului omenesc. Și anume:

Sufletul este *real* și *superior* trupului care se întoarce în pămînt, iar el, la Dumnezeu (Ecl. 12, 7). El nu poate fi ucis odată cu trupul (Matei 10, 28); este osîrduitor, iar trupul neputincios (Matei 26, 41).

Sufletul este *imaterial* și de aceea este *nemuritor*, fiind insuflat de Dumnezeu însuși (Facere 2, 7), avînd notele fundamentale ale spiritului: rațiunea sau mintea, simțirea și libertatea voinței.

Că sufletul omului este *înzestrat cu rațiune* sau minte se vede din aceea că, după creare, omul a fost așezat de Dumnezeu ca stăpîn al pămîntului și făpturilor materiale de pe el (Facere 1, 28), că omul, cel dintîi, a știut să se deosebească pe sine de celelalte făpturi pe care le-a cunoscut, dîndu-le nume potrivite, precum a știut să se deosebească pe sine însuși de Creatorul său, Dumnezeu, văzîndu-se ca făptură a miinilor Sale și dependent de El (Facere 2, 7; Iov 10, 9). Vorbind despre om ca ființă spirituală înzestrată cu rațiune, Sfîntul Atanasie cel Mare spune: «*un mic semn că sufletul oamenilor este rațional, este deosebirea lui de făpturile neraționale*»; căci «*numai omul cugetă cele din afară de sine și gîndește la cele ce nu sînt de față și revine la cugetarea lor și prin judecată alege ceea ce e mai bun dintre cele cugetate*. Căci ființele neraționale văd numai pe cele de față și se reped numai spre cele văzute cu ochii, chiar dacă după aceea se aleg cu o vătămare. Dar omul nu se pornește îndată spre cele văzute, ci judecă prin cugetare cele văzute cu ochii și de multe ori după ce s-a pornit, e tras înapoi de cugetare. Și după ce a cugetat un lucru, revine iarăși prin cugetare la el și fiecare simte — dacă e prieten al adevărului — că mintea omului e altceva decît simțurile trupului. De aceea, fiind altceva, ea este judecătoria simțurilor sau a lucrării simțurilor și a celor ce le percep acestea. Mintea, ce distinge pe acestea, și le amin-

* Lecție întocmită de Pr. prof. dr. Dumitru Radu.

tește, și alege ceea ce e mai bun (*Cuvînt împotriva elinilor XXXI*, în: *Sfîntul Atanasie cel Mare, Scrieri*, Partea I, trad. de Pr. prof. Dumitru Stăniloae, București, 1987, «P.S.B.», vol. 15, p. 64-65).

Simțirea sau *sensibilitatea* omului față de tot ceea ce îl înconjoară și față de cele ce se petrec în propria sa ființă și viață, este o altă facultate sau putere a sufletului omului. Omul simte că trăiește el însuși, că este el însuși în cutare acțiuni, loc, spațiu, singur sau împreună cu alții; se simte legat de ceea ce este frumos, plăcut, adevărat, bun sau rău. «Simțirea este — afirmă Sfîntul Ioan Damaschin — o facultate a sufletului care percepe sau cunoaște lucrurile materiale. Simțurile sînt organe sau instrumente prin care simțim. Sensibile sînt obiectele care cad sub simțire. Sînt cinci simțiri și de asemenea cinci simțuri» (*Dogmatica*, II, 18; trad. rom. de Pr. D. Fecioru, ediția II, București, 1943, p. 135-136). Și anume: simțul văzului, prin care percepem culoarea, mărimea, forma, locul unde se găsește, distanța de cele din jur, numărul, mișcarea și starea, constituția sa; simțul auzului, prin care percepem glasurile și sunetele și distingem subțirimea, grosimea, și tăria acestora; simțul mirosului, prin care percepem diferite mirosuri și distingem între ele pe cele plăcute de cele neplăcute sau mai puțin plăcute; simțul gustului, prin care percepem sau simțim sucurile și felurimea lor: dulceața, iuțimea, acrimia, aciditatea, amărăciunea, sărătura, grăsimea etc.; și simțul pipăitului sau tactil, comun tuturor viețuitoarelor. Cad sub simțul tactil căldura și frigul, moalele, tarele, viscosul, uscatul, umedul, fărîmiciosul, greu și ușorul etc. De asemenea, simțul tactil percepe cu ajutorul memoriei și al gândirii corpul care este aproape. «Trebuie să se știe că Ziditorul a construit duble pe fiecare din organele simțurilor (doi ochi, două urechi, două nări ale nasului) pentru ca atunci cînd se vatămă unul, să îndeplinească celălalt funcțiunea sa» (Sf. Ioan Damaschin, *trad. cit.*, p. 136—138). Prin simțire și, respectiv, prin simțuri omul este legat de partea sensibilă a lucrurilor, a creației întregi. Prin simțire omul ia cunoștință de prezența obiectivă a lucrurilor, a viețuitoarelor, a semenilor săi, oameni, formulînd cu ajutorul minții o anumită atitudine și judecată față de tot ceea ce îl înconjoară.

Sufletul omului este înzestrat însă și cu *voință liberă*. Pe aceasta omul nu a dobîndit-o în timp, ci o are chiar de la crearea sa, spre a se îndrepta spre ceea ce mintea și simțirea sa îi arată ca demne de urmat sau aparent demne de urmat.

Creîndu-l după chipul și asemănarea Sa (Facere 1, 26), Dumnezeu i-a dat omului puterea și porunca de a se înmulți și stăpîni pămîntul:

«Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul Său i-a făcut Dumnezeu; a făcut bărbat și femeie. Și Dumnezeu i-a binecuvîntat zicînd: Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pămîntul și-l stăpîniți, și stăpîniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pămînt, și peste tot pămîntul» (Facere 1, 27—28). Puterea de a stăpîni implică voința și libertatea voinței, dar nu o libertate haotică, fără margini. De aceea, chiar în paradis omului i s-a dat o poruncă care îi direcționează și îi limitează libertatea la ceea ce este conform cu natura lui: «A dat apoi Domnul Dumnezeu lui Adam poruncă și a zis: Din toți pomii din rai poți să mănînci. Iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănînci, căci în ziua în care vei mîncă din el, vei muri negreșit» (Facere 2, 16—17). Însă și porunca presupune libertate, ca dat ontologic al ființei umane și component al chipului lui Dumnezeu.

Vorbind despre voință, ca putere sufletească de acțiune a omului, Sfîntul Ioan Damaschin afirmă: «Trebuie să se știe că în suflet a fost sădită o putere care dorește ceea ce este conform naturii și care ține pe toate cele care sînt în chip esențial legate de fire. Această putere se numește voință (θέλησις). Ființa dorește să existe, să trăiască și să se miște spiritual și sensual, rîvnind după propria sa existență naturală și deplină. Dorința ființelor neraționale, pentru că nu este rațională, nu se numește voință (voință, n.n.). Iar voința (βούλησις) este un anumit fel de voință naturală, adică o dorință naturală și rațională a unui lucru. Căci puterea de a dori în mod rațional se află în sufletul oamenilor. Așadar, cînd dorința rațională se mișcă în mod natural către un lucru, se numește voință (βούλησις), căci voința este o dorință și un elan rațional către un lucru (*Dogmatica*, II, 22; *trad. cit.*, p. 144 și 145). Deci, voința, ca putere sufletească, în lucrarea ei este strîns legată de activitatea minții sau rațiunii.

Sintetizînd cele privitoare la realitatea, spiritualitatea și nemurirea sufletului omului, același Sfînt Ioan Damaschin precizează: «Sufletul este o substanță vie, simplă, necorporală prin natura sa, invizibilă ochilor trupești, nemuritoare, rațională, spirituală, fără de formă; se servește de un corp organic și îi dă acestuia puterea de viață, de creștere, de simțire și de naștere. Nu are un spirit deosebit de el, ci spiritul său este partea cea mai curată a lui. Căci ceea ce este ochiul în trup, aceea este spiritul în suflet. Sufletul este liber, volițional, activ, schimbător, adică schimbător prin voință, pentru că este zidit. Pe toate acestea le-a primit în chip natural, prin harul Celui ce l-a creat, prin care a primit și existența în acest chip» (*Dogmatica*, II, 12; *trad. cit.*, p. 127).

Om, ființă spirituală în trup. Așa cum spuneam, omul este o ființă personală, știind că există și pentru ce există. El se ridică deasupra tuturor celorlalte fapte însoțite nu numai prin sufletul, ci și prin trupul său. Căci și acesta a fost creat printr-un act special și direct al lui Dumnezeu (Facere 2, 7), ca să fie purtătorul și organul vieții spirituale. Această menire specială a trupului îi determină și însemnătatea lui particulară. În raport cu sufletul, dar inferior lui, trupul nu este un reflex sau o umbră a sufletului, ca în monismul spiritualist și nici o închisoare a lui din care sufletul scăpând prin moartea fizică și-ar trăi adevărata viață ca în platonism sau în ascetismul rău înțeles, ci element esențial al naturii omenești și organ de manifestare, de origine dumnezeiască, a sufletului, adică a omului în întregimea ființei sale, aici pe pământ.

Trupul omului nu este străin sufletului, ci este potrivit lui, precum și lucrării lui. Trupul este adaptat continuu spiritului, sau este imprimat în mod particular de spirit. Inferior spiritului, într-un mod particular, trupul participă prin aceasta la viața spiritului, adică a sufletului, depășind planul biologic și fizico-chimic.

Viața trupului face parte constructivă din viața sufletului nostru, într-o lucrare sinergică. Viața aceasta este, în același timp, primul obiect contingent al libertății spiritului, care o lasă să coboare pînă la starea de procese automate prin slăbirea libertății spiritului, ori întipărește în ea o libertate spirituală tot mai mare. În cazul al doilea, prin trup se exercită asupra lumii libertatea spiritului și lumea este astfel ridicată de spirit spre scopul superior al unirii ei cu spiritul suprem adică cu Dumnezeu. Fără trup, spiritul uman n-ar putea mișca, prin sine, lumea spre sensuri alese de el, n-ar putea modifica mișcările ei, ci acestea ar rămîne determinate de cauze pur intrinsece lumii exterioare și extrinsece spiritului. Participant la spirit ca subiect al său, trupul omului nu poate fi definit ca un obiect pur și simplu. Trupul omului nu este numai materie, sau numai raționalitate plasticizată palpabilă ca obiect; ci materie subiectivizată, participînd la spirit ca subiect al ei. În materialitatea trupului nostru este ceva care transcende ceea ce s-ar putea numi materialitatea lui și mișcările ei pur automate, ceva ce nu se poate reduce la proprietățile lui materiale (Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, București, 1978, p. 366—367).

Trupul nu se poate înțelege fără spiritul care l-a organizat și îl străbate, combinînd rațiunile diferitelor elemente materiale, în sistemul de rațiuni ale trupului, prin care se manifestă rațiunile spiritului. Fără trup, posibilitățile spiritului nu s-ar putea actualiza. De aceea,

într-un fel, sufletul însuși se formează prin trup sau primește o pecete a lui. Simțurile trupului sînt și simțurile sufletului. Prin ele nu lucrează numai trupul, ci și sufletul care se servește de ele pentru cunoașterea realității materiale, obiective.

Puterile sau facultățile sufletului omnesc: mintea sau rațiunea, simțirea sau afectivitatea și voința liberă, precum și lucrarea acestora servindu-se de simțurile trupului, subliniază spiritualitatea sufletului, precum și existența lui distinctă în unitatea psiho-fizică a omului ca ființă spirituală trăitoare în această lume, în drum spre patria lui cerească.

Fiecare om își are sufletul și trupul său și fiecare dintre noi este o existență personală unică, nerepetată și nerepetabilă.

Nemurirea sufletului. Argumente

Nemurirea sufletului, și spiritualitatea lui, constituie unul din elementele esențiale ale religiei creștine și una din premisele fundamentale ale doctrinei sale, ca de altfel ale oricărei religii, întrucît fără credința în nemurirea sufletului nu poate exista de altfel religie. În special creștinismul se întemeiază pe credința în existența unui Dumnezeu personal, spiritual și veșnic, ca și pe existența sufletului uman spiritual și nemuritor, care poate sta, astfel, într-o relație continuă, veșnică, cu Dumnezeu Creatorul, Proniatorul și Mîntuitorul lui.

Nemurirea sufletului, înseamnă că sufletul, substanță spirituală simplă, nu se descompune, nu moare, că la despărțirea sa de trup continuă să-și trăiască viața proprie dincolo, într-altă lume și pe un alt plan de existență, păstrîndu-și facultățile sale superioare, identitatea sa, amintirea trecutului său și sentimentul responsabilității sale, că moartea, care e despărțirea sufletului de trup, nimicește numai trupul material, iar sufletul fiind imaterial supraviețuiește, nefiind supus legilor de descompunere ale materiei.

Ca și existența lui Dumnezeu și existența sufletului nemuritor este mărturisită clar în Revelația dumnezeiască, dar ea se întemeiază și pe o serie de argumente raționale care întăresc și confirmă credința în nemurirea sufletului. Aceste argumente sînt: 1) *argumentul ontologic*, care se bazează aprioric pe însăși natura spirituală, simplă a sufletului omnesc, 2) *argumentul teleologic*, 3) *argumentul moral*, care folosesc calea aposteriorică și principiul cauzalității și 4) *argumentul istoric*, care pleacă de la credința universală în nemurirea sufletului.

5. argumentul teologic

1) *Argumentul ontologic.* Acest argument pornește de la însăși natura sau ființa sufletului care, în contrast cu trupul material este imaterială, spirituală, simplă și necompusă. Fiind imaterială și simplă, natura sufletului nu constă din părți și ca atare nu poate fi nici împărțită sau descompusă /nici nu poate fi nimicit. Nefiind materială ea este esențial deosebită de trup, este spirituală. Numai /ceea ce este material, /ceea ce este compus, se poate desface în părțile sale componente, deci nimici; ceea ce este simplu, spiritual, dăinuiește dincolo de materie, întrucît nu este supus legilor de compunere și descompunere ale materiei. Numai materia este într-o neconținută schimbare și prefacere, care o îndreaptă spre uzură și distrugere. Sufletul, însă, nu se transformă pentru că este simplu și rămîne purerea ceea ce este. Așadar, sufletul fiind simplu și spiritual, este nemuritor.

Acest argument, bazat pe natura sufletului, îl aflăm la Pitagora, combinate cu teoria metempsihozei, apoi la părintele teoriei privitoare la sufletul omenesc, la Platon în lucrarea sa *Phaedon*. Dar argumentarea lui Platon este legată ca și la Pitagora cu teoriile preexistenței sufletului, și a transmigrării sufletelor în trupuri, care au fost combătute de Sfinții Părinți. Sufletul, în argumentarea ontologică, nu poate fi preexistent sau veșnic, coborînd dintr-o lume a prototipurilor și esențelor universale, cum considera Platon. Sufletul nu poate fi considerat ca un principiu absolut. Nemurirea lui nu este egală cu atotputernicia și veșnicia lui Dumnezeu. Sufletul este creat de Dumnezeu cu capacitatea de a fi nemuritor, nu este deci preexistent și nici absolut ca Dumnezeu.

2) *Argumentul teleologic.* Acest argument pornește de la raționalul care se bazează pe aspirațiile infinite ale sufletului omenesc, care tinde neconținut spre cunoașterea misterului existenței, spre realizarea perfecțiunii morale și spirituale, ca și spre atingerea fericirii depline /deși aceste aspirații ale sufletului omenesc nu pot fi satisfăcute în viața aceasta deplin. Căci omul nu este mulțumit niciodată cu ceea ce știe, ci tinde mereu să pătrundă și cuprindă tot mai mult misterul existenței, nu reușește să atingă niciodată perfecțiunea morală și spirituală și nu este niciodată fericit deplin.

Aceste aspirații naturale ale sufletului omenesc, atestă natura nemuritoare a sufletului, care cere ca ele să poate fi satisfăcute și împlinite odată deplin, dincolo, în comuniunea cu Dumnezeu. În viața aceasta, aspirațiile sau dorurile de infinit ale omului, persistă necon-

tenit, fără satisfacerea lor deplină, pe de o parte datorită mărginirilor și neputințelor trupului, iar pe de altă parte datorită nobleței sufletului omenesc, care prin însăși ființa lui, deosebită de a trupului, este mereu osîrduitor, nu ostenește și nu se împacă cu nimic, făcînd mereu planuri și tinzînd spre alte și alte orizonturi.

Toate aspirațiile sufletului omenesc, care rămîn aici mereu neîmplinite, reclamă deci că sufletul trebuie să fie nemuritor, ca după despărțirea sa de trup, toate aspirațiile sale să-i fie satisfăcute și împlinite deplin, în viața de comuniune veșnică cu Dumnezeu și a tuturor sfinților întreolaltă.

3) *Argumentul moral.* Acest argument pentru dovedirea nemuririi sufletului pornește de la existența și necesitatea respectării ordinii morale. Această ordine morală bazată pe dreptate și echitate, cere ca starea de fericire sau nefericire să fie după faptele morale ale omului, ca binele să fie răsplătit și răul, nedreptatea, să fie pedepsită. Această ordine morală există real și se manifestă universal, în conștiința umană. Nimeni nu se poate sustrage rigorilor ei. Dar, în realitate noi constatăm, că postulatul acesta nu este satisfăcut totdeauna, că de cele mai multe ori dreptii și virtuozii în loc să fie răsplătiți, suferă, iar cei păcătoși și răi se bucură de toate. Ființa noastră morală nu se împacă însă, cu această nedreptate la infinit, ci postulează nemurirea sufletului și existența unei alte vieți, după moartea trupului, în care faptele omului vor fi răsplătite după dreptate. Dreptatea divină nu poate lăsa păcatul nepedepsit și virtutea nerăsplătită, ea cere ca ordinea morală să fie deplin restabilită și înstăpinită. Aceasta postulează atît existența unui Drept judecător, cît și a unui suflet nemuritor, căruia i se va răsplăti toate faptele săvîrșite, cum cere dreptatea.

4) *Argumentul istoric.* Argumentul istoric pentru dovedirea nemuririi sufletului se bazează pe credința universală, din toate locurile și timpurile, în nemurire. După cum întîlnim credința în Dumnezeu la toate popoarele lumii, tot așa și credința în nemurirea sufletului se întîlnește la toate popoarele din toate locurile și toate timpurile. Chiar strămoșii noștri, geți și daci «nemuritori», erau vestiți în antichitate prin neînfricarea lor în fața morții și credința în nemurirea sufletului. Credința aceasta se vede, dealtfel, pretutindeni îndeosebi în obiceiurile de la înmormîntare și cultul morților. Toate popoarele cinstesc trupurile morților, însoțindu-le de anumite ceremonii cînd le înmormîntează sau le incinerează. Faptul însuși al înmormîntării trupurilor izvorăște din credința în nemurirea sufletului. Spre a nu fi pradă putreziciunii, trupurile erau îmbălsămate, și mormintele îngri-

jite. Credința în nemurirea sufletului a zidit temple și necropole, a instituit jertfe pentru răscumpărarea și ușurarea păcatelor sufletelor celor adormiți, a determinat pe mulți să-și înfrîneze patimile și să se dăruiască nobilelor aspirații și idealuri ale omenirii, cu riscul vieții lor.

Această credință universală în nemurirea sufletului nu poate fi un produs subiectiv al fanteziei, ci o credință naturală generală. Deoarece, cum spune Aristotel, «ceea ce toți oamenii țin instinctiv ca adevărat, este un adevăr natural». Tot ceea ce e admis de totalitatea popoarelor poate fi considerat drept un adevăr natural. Argumentul istoric confirmă, de altfel, demnitatea de crezare a celorlalte argumente în sprijinul nemuririi sufletului.

5) *Argumentul teologic.* Revelația dumnezeiască confirmă credința naturală în nemurire și precizează sensul adevărat al nemuririi sufletului. Învățătura despre nemurirea sufletului bazată pe ideea că sufletul este o substanță spirituală, simplă și deci indestructibilă, în ultimă instanță este o învățătură a credinței și nu a filosofiei. Nemurirea sufletului nu se întemeiază pe o indestructibilitate pe care ar avea-o sufletul în sine, fără voia lui Dumnezeu, ci pe credința că Dumnezeu ține ca sufletul să fie nemuritor. Cu alte cuvinte, nemurirea sufletului nu se bazează simplu pe indestructibilitatea sufletului, ca substanță simplă în sine, ci pe indestructibilitatea relației dintre Dumnezeu și om înzestrat cu suflet nemuritor, căci Dumnezeu l-a făcut așa pentru o relație veșnică și neîntreruptă cu El. Pentru Dumnezeu, nici o persoană, cu care stă în relație, nu mai încetează de a exista, căci Dumnezeu l-a făcut veșnic partener al Lui, pentru o relație veșnică cu El. Dacă sufletul este nemuritor, aceasta își are cauza în voința creatoare și conservatoare a lui Dumnezeu, Care vrea ca omul, prin suflet, să fie neîntrerupt, veșnic, în relație de comuniune cu El. De aceea i-a înzestrat sufletul cu memoria faptelor sale, cu conștiință morală, ca să regrete toate faptele contrare lui Dumnezeu, să se știe mereu dependent de El și să-L laude și iubească neîntrerupt.

În acest scop, de la început, Dumnezeu a înzestrat sufletul cu harul Său, iar după Întruparea Fiului Său, Iisus Hristos Însuși, după Înălțarea Sa în cer, S-a sălășluit prin Botez în toți cei ce cred în El, și nu se poate concepe ca sufletul — sălaș al lui Hristos să se nimicească odată cu moartea. «Căci știm că dacă acest cort, locuința noastră pămîntească, se va strica, avem zidirea de la Dumnezeu, casă nefăcută de mînă, veșnică în ceruri. Căci de aceea și suspinăm, în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm cu locuința noastră, cea în cer» (II Cor. 5, 1-2).

Unii teologi protestanți ca C. Stange, R. Otto, P. Althaus ș.a. susțin teza distrugerii sufletelor împreună cu trupurile îndată după moarte, a scufundării lor în neființă, din care vor fi chemate împreună cu trupurile la învierea cea de obște. Dar Sfînta Scriptură afirmă categoric existența și lucrarea sufletelor după moarte. Căci Dumnezeu nu este un Dumnezeu al morților, ci al viilor (Matei 22, 32), este «Dumnezeul lui Avraam, al lui Isac și al lui Iacov» (Ieșire 3, 6). Toți dreptii din Vechiul Testament considerau viața de aici ca o călătorie, ca trecere spre altă viață (Fac. 47, 9; Ps. 118, 19; Evrei 11, 9), iar moartea o socoteau ca o adăugare la părinți sau unire cu ei. De Avraam se spune că «slăbind, Avraam a murit la bătrîneți adînci și s-a adăugat la poporul său» (Fac. 25, 8), nu în sensul că a fost înmormîntat lângă strămoșii lui, căci aceștia odihneau în Mesopotamia, iar el în Canaan, ci că s-a adăugat lângă sufletul strămoșilor lui. Toți aveau convingerea că la moarte «trupul se întoarce în pămînt iar sufletul la Dumnezeu care l-a dat» (Ecl. 12, 7); că «sufletele dreptilor sînt în mîna lui Dumnezeu și chinul nu se va atinge de ele. În ochii celor fără de minte, dreptii sînt morți cu desăvîrșire și ieșirea lor din lume li se pare o mare nenorocire. Și plecarea lor dintre noi, un prăpăd, dar ei sînt în pace. Chiar dacă, în fața oamenilor, ei au îndurat suferințe, nădejdea lor este plină de nemurire» (Înt. Sol. 3, 1-4). În Noul Testament, după Învierea lui Hristos, moartea este privită ca o trecere la Domnul, ca o descătușare pentru a ajunge la comuniunea deplină cu Hristos. «Știind că, petrecînd în trup, sîntem departe de Domnul, avem încredere și voim mai bine să plecăm din trup și să petrecem la Domnul» (II Cor. 5, 6-8). În pilda bogatului nemilostiv și săracul Lazăr, se vede că aceștia viețuiesc după moarte, cu sufletul, și înainte de învierea trupurilor (Luca 16, 19-31). Iar în Apocalipsă se vorbește de cei 242 de bătrîni care se închină Mielului (4, 10-11; 5, 8-14), de o mare mulțime care stă în fața tronului Mielului (9, 1-4), de «cei ce locuiesc în cer» (13, 6; 14, 3; 15, 2), de «sufletele celor junghiați pentru cuvîntul lui Dumnezeu care stau sub jertfelnicul din cer» (6, 9).

De asemenea, Sfinții Părinți învață unanim că sufletul omului spre deosebire de sufletul animalelor, este nu numai viața pentru altul, adică pentru trup, ci și viața în sine și pentru sine, dar el are viața în sine pentru că Dumnezeu voiește ca el să trăiască veșnic. «Dacă sufletul trăiește — zice Sf. Iustin Martirul — el trăiește nu pentru că este viață, ci pentru că se împărtășește de viață, și, ceea ce se împărtășește din ceva este cu totul altceva decît aceea din care se împărtășește. Sufletul se împărtășește din viață, pentru că Dumnezeu voiește ca el să trăiască. Ca atare, sufletul nu se va mai împărtăși din

viață, dacă Dumnezeu va voi ca sufletul să nu mai trăiască. Căci sufletul nu trăiește prin el însuși, cum trăiește Dumnezeu». «Dumnezeu — zice Atenagora Atenianul — nu ne-a făcut ca pe niște oi sau ca pe niște vite, ca să pierim și să dispărem apoi fără urmă... Știm foarte bine că Dumnezeu n-ar fi creat ființa umană cu trup și suflet nemuritor și n-ar fi prevăzut-o cu toate condițiile de supraviețuire, dacă El n-ar fi dorit continuarea acestei existențe. Creatorul lumii întregi cu această destinație a creat pe om, ca el să se bucure de o existență rațională și să supraviețuiască desfătându-se în continuu de darul creației». Iar Sf. Maxim Mărturisitorul spune că sufletul este rațional și cugetător, în sine, prin firea sa, și nu din pricina trupului, fiind de sine subsistent și prin aceasta nemuritor. «Iar dacă e prin fire pentru sine și prin sine autosubsistent, va lucra și cu trupul, cugetând și raționând după sine și niciodată nu se va lipsi de puterile sale înțeleghătoare, ce le are prin fire. Căci cele ce le are prin fire nu i se pot răpi. Deci sufletul existând pururea, cugetă și raționează și prin sine și cu trupul, pentru sine și pentru ființa sa. Deci nu se va afla nici o cauză care să poată înstrăina de suflet, după desfacerea trupului, atributele ce-i revin în chip natural și nu pentru trup. Iar dacă sufletul nu este de sine subsistent, va fi un accident sădit în chip natural în trupul singur subsistent, iar după desfacerea trupului nemaifiind absolut nimic». «Sufletul fiecăruia din dobitoace — zice Sf. Grigorie Palama — este viața trupului însuflețit prin el. Ele au viața nu ca ființă, ci ca lucrare, nefiind în sine, ci pentru altul. Căci această viață nu se vede să aibă nimic altceva, decît cele ce le lucrează prin trup. De aceea desfăcîndu-se aceasta, se desface numaidecît și ea. Căci este muritoare ca și trupul. De aceea moare împreună cu cel ce moare. Sufletul fiecăruia dintre oameni este și viața trupului însuflețit prin el, și are lucrare de viață lucrătoare pentru altul, lucrare ce se arată adică în trupul însuflețit de el. Dar el are viața nu numai ca lucrare, ci și ca ființă, întrucît sufletul este viu prin el și pentru el însuși. Căci se arată avînd viață rațională și intelectuală, ca una ce e în chip vădit alta decît viața trupului. De aceea chiar desfăcîndu-se trupul, sufletul nu se destramă. Iar pe lîngă faptul că este indestructibil mai rămîne și nemuritor, întrucît nu se arată să fie pentru altul, ci are viața prin sine ca ființă».

Așa cum am văzut, sufletul are viața în sine este nemuritor, prin participare la viață, din darul lui Dumnezeu, Care voiește ca omul să fie veșnic în relație cu El. În plus, sufletul nu are binele sau răul prin ființă, ci numai capacitatea de a primi liber binele sau răul adică de a se împărtăși veșnic de harul lui Dumnezeu sau de a-l refuza.

De altfel, și observațiile din exterior, cu toate diferențele dintre rase și mentalități datorită multelor mii de ani de viață trăită în condiții foarte diferite, duc la concluzia unității esențiale umane, căci însoțirea de persoane, bărbat-femeie, de diferite rase este totdeauna productivă, iar cei născuți în societăți primitive, întîrziate, dovedesc prin educație și exercițiu, posibilitatea de gîndire și viață mai înaltă, civilizată. Mai departe, cercetarea acestor diferențe și a raportului lor cu unitatea umană, precum și examinarea concepțiilor poligeniste (preadamitică, coadamitică și naturalistă), contrare unității neamului omenesc, aparține exegezei și apologeticii.

Urmașii protopărinților Adam și Eva se nasc pe cale naturală, primindu-și existența de la părinți (Facere 1, 28), potrivit celor sădite în firea omului de către Creator, cel ce, prin părinți, «dă tuturor viață și suflare și toate» (Fapte, 17, 25).

Teorii cu privire la transmiterea sufletului

Referitor la originea trupului nu s-a ivit nici o controversă, întrucît este evidentă proveniența din părinți. Dar referitor la sufletul urmașilor lui Adam au apărut trei teorii: preexistențianismul, traducianismul și creaționismul.

După teoria preexistențianistă, al cărei autor este Origen, teorie însoțită de unii eretici (manihei, priscilienii, catari), sufletele au fost create toate deodată, la începutul creației lumii și, păcătuiind ele în acea stare, au fost puse în trupuri, ca pedeapsă în vederea curățirii prin suferință în trup.

Preexistențianismul a fost condamnat în Sinodul al cincilea ecumenic, întrucît contrazice atît Revelația cît și experiența omenească. Căci sufletul primilor oameni a fost creat odată cu trupul (Facere 2, 7), păcatul s-a săvîrșit după creația trupului, cu Adam (Facere cap. 3; Rom. 5, 12), iar oamenii, înainte de nașterea lor, nu fac nici bine nici rău (Rom. 9, 11).

Traducianismul, teoria transplantării sau generaționismul, reprezentat de Tertulian, încearcă să explice originea sufletelor prin asemănare cu originea trupurilor, anume că sufletele urmașilor provin din sufletele părinților, ca și trupurile, sau ca răsadurile (lat. tradux = răsad; ex traduce = din răsad) din sămînța plantelor. Adică, sufletele urmașilor s-ar desprinde de sufletele părinților, transplantîndu-se în urmași sau, metaforic vorbind, se răsădesc în urmași, și așa din generație în generație (de unde generaționism), potrivit unei puteri crea-

toare cu care ar fi dotate sufletele părinților. Astfel sufletul se cuprinde și el în legile generale de naștere a organismelor din alte organisme, de unde rezultă și asemănarea, trupească și sufletească, dintre urmași și înaintași.

Traducianismul susține că se întemeiază pe texte biblice, ca binecuvîntarea paradisiacă «*creșteți și vă înmulțiți*» (Facere 1, 28); lui Adam «*i s-a născut un fiu după asemănarea sa și după chipul său*», Set (Facere 5, 3), om complet, deci și după suflet: ca și pe cuvintele Mintuitorului, că «*ce este născut din trup, trup este, și ce este născut din duh, duh este*» (Ioan 3, 6). Traducianismul ar mai avea și avantajul de a explica transmiterea păcatului strămoșesc prin proveniența sufletului urmașilor din cel al înaintașilor; și, în același timp, ar oferi un plus de lumină explicativă a textului din Geneză 2, 2, că, după creație, Dumnezeu «*s-a odihnit de toate lucrurile Sale*» și că, deci, n-ar mai crea nimic în viitor.

Și, totuși, traducianismul rămîne fără temei. Mai întîi, întrucît contrazice ființa sufletului, anume spiritualitatea și simplitatea acestuia, din care cauză sufletul fiind de neîmpărțit, nu se poate desface din alt suflet. *Mărturisirea Ortodoxă* (I, 28), declară: «*Dacă sufletul ar primi ființă din samînță omenească, atunci împreună cu trupul ar muri și s-ar preface în pulbere*». Al doilea, întrucît spiritele (îngerii) nu se înmulțesc, sufletul nu se poate forma din sufletul părinților și nu există nici un indiciu că părinții ar avea putere creatoare. Al treilea, dacă, simplu, păcatul strămoșesc ar trece de la părinți la copii prin naștere, atunci copiii ar moșteni și păcatele personale ale părinților, nu numai pe cel strămoșesc, cel dintîi. Al patrulea întrucît cei botezați nu mai au păcatul strămoșesc, ar trebui ca cei născuți din ei să nu mai aibă nici ei acel păcat. Și în sfîrșit, din textele scripturistice la care recurge traducianismul în sprijinul lui, nu rezultă că sufletul urmașilor s-ar desprinde prin naștere din sufletul părinților, fără participare creatoare din partea lui Dumnezeu, pentru că Sfînta Scriptură nici nu afirmă nici nu neagă direct acest lucru.

Cu toate aceste slăbiciuni, traducianismului, nu i se tăgăduiește o parte pozitivă, anume susținerea că la nașterea fiecărei noi ființe omenești, în întregimea ei, participă înaintașii, firește în măsura orînduirii dumnezeiești nu întru totul revelată.

Creaționismul susținut de majoritatea Sfinților Părinți și dominant în Biserică, învață că sufletul este de la Dumnezeu prin creație nemijlocită, dat atunci cînd se formează trupul și este în stare să-l primească, devenindu-i astfel principiu de viață. Temeiul scripturistic al

creaționismului este puternic: Sufletul se va întoarce «*la Dumnezeu Care l-a dat*» (Ecl. 12, 7); Dumnezeu «*a făcut inimile tuturor*» (Ps. 32, 15) și «*zidește duhul omului înlăuntrul lui*» (Zah. 12, 1), pentru că Dumnezeu «*pînă acum lucrează*» (Ioan 5, 17), El este «*părintele sufletelor*» (Evr. 12, 9) și El dă «*și duh și viață tuturor*» (II Mac. 7, 23).

Dar, deși în general întemeiat, și creaționismul întîmpină dificultăți, mai mare fiind cea referitoare la transmiterea păcatului strămoșesc. Chipul în care creaționismul încearcă explicația transmiterii acestui păcat este inadmisibil, contrar fiind și Revelației și rațiunii. Căci, dacă sediul păcatului este în trup, cum afirmă teoria, și din trup trece în sufletul creat, orice posibilitate de înțelegere dispăre. De aceea, și teoria creaționismului numai în parte este mulțumitoare. Și întrucît creația sufletelor depășește experiența și înțelegerea omenească, ea rămîne o taină cunoscută numai de Dumnezeu.

Primindu-se creaționismul în generalitatea lui, se încearcă de către teologi reducerea greutății de înțelegere a transmiterii păcatului, anume prin opinia că Dumnezeu creează sufletele mijlocit, din sufletul părinților, nu nemijlocit, din nimic. Altă formă a acestei opinii ar fi afirmarea unei conlucrări divino-umane la nașterea fiecărui om, deci o anume combinare între creaționism și traducianism.

Cu privire la timpul creării sufletelor, declarația *Mărturisirii Ortodoxe* (I, 28), că «*sufletul se dă atunci cînd se formează trupul și este în stare de a-l primi*», adică la concepție, la procreație sau zămislire, este în acord cu ansamblul învățăturii creștine.

Menirea omului. Coroana creației fiind omul, el a fost ridicat de Creator deasupra tuturor făpturilor pămîntești, hotărîndu-i-se totodată o menire corespunzătoare demnității lui deosebite.

Menirea omului se determină: a) în raport cu Dumnezeu; b) cu sine însuși și c) cu natura externă.

a) În raport cu Dumnezeu, menirea omului intră în cadrul rostului general al creației, anume preamărirea lui Dumnezeu și fericirea creaturilor. În special, menirea omului este să cunoască, să iubească și să preamărească pe Dumnezeu, prin acestea putînd ajunge la adevărata fericire, la apropierea de Dumnezeu, adevărul, binele și frumosul absolut, prin care se realizează personalitatea umană în forma ei cea mai deplină. În vederea acestui scop, Creatorul l-a cinstit pe om cu mari daruri, în fruntea cărora stau: rațiunea spre adevăr, voința spre bine și sentimentul spre frumos și fericire, conștiința morală și libertatea. Pe oameni, Dumnezeu, «*cu știința înțelegerii i-a umplut și bune și rele le-a arătat. Pus-a ochiul Său peste inimile lor, ca să le*

arate mărimea lucrurilor Sale... Pusu-le-a știință și legea vieții le-a dat moștenire. Legătură veșnică a făcut cu ei și judecățile Sale le-a arătat» (Sirah, 17, 6—7, 9—10): «Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât să vadă faptele voastre cele bune și să mărească pe Tatăl vostru Cel din ceruri» (Matei 5, 16); «Preamăriți pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru» (I Cor. 6, 20): «toate spre mărirea lui Dumnezeu să le faceți (I Cor 10, 31).

b) În raport cu sine însuși, menirea omului constă în neîncetata perfecționare proprie, prin trăirea virtuților, până la asemănarea cu Dumnezeu. Această menire a omului este mijloc de ajungere și la preamărirea lui Dumnezeu. Căci prin dezvoltarea puterilor sale spirituale și prin viața virtuoasă, manifestată în fapte bune, omul se apropie de Dumnezeu, vestindu-i prin aceasta chiar perfecțiunile, adică premărindu-L, și ajungând astfel la o treaptă superioară de viață, la fericire. Viața virtuoasă este chip de preamărire a lui Dumnezeu. Dumnezeu ne cere: «Sfinșiți-vă și veți fi sfinți, că Eu, Domnul, Dumnezeuul vostru, sfânt sînt» (Lev. 11, 44); «Fiți desăvârșiți, precum și Tatăl vostru Cel din ceruri desăvârșit este» (Matei 5, 48). Sfântul Grigorie Teologul zice: «Sîntem creați spre fapte bune, ca să se laude și să se mărească Creatorul și, întrucît se poate, să imităm pe Dumnezeu».

c) În raport cu natura externă, menirea omului este de a stăpîni lumea materială (Facere 1, 24), ca reprezentant al lui Dumnezeu pe pămînt și ca mijlocitor între Creator și faptele neraționale, ca profet vestitor al voinței lui Dumnezeu și ca preot aducător de jertfă de preamărire și mulțumire Părintelui ceresc în numele fapturilor necuvîntătoare, în vederea realizării celor de Dumnezeu rînduite pentru toți, și lume și om.

STAREA ORIGINARĂ A OMULUI

De la creație, omul a fost înzestrat de Dumnezeu cu toate puterile fizice și spirituale necesare ajungerii la menirea sa. Scurt spus, starea originară, primordială, a omului a fost o stare de perfecțiune și fericire. Revelația arată această stare prin chiar constatarea lui Dumnezeu că toate «erau foarte bune» (Facere 1, 31). În special, demnitatea deosebită a omului constă în aceea că a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Fac. 1, 26), el, omul, «fiind chipul și mărirea lui Dumnezeu» (I Cor. 11, 7). «Dumnezeu a zidit pe om spre nestricăciune și l-a făcut după chipul ființei Sale» (Înt. Sol. 2, 23).

Cele cuprinse în general în Sfînta Scriptură despre chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om sînt explicate în cugetarea Sfinților Părinți, anume în ce constă chipul și în ce constă asemănarea lui Dumnezeu.

Chipul lui Dumnezeu nu se referă la trup, pentru că Dumnezeu nu are trup, dar totuși chipul nu-i cu totul străin de trup, întrucît trupul participă oarecum la puterea sufletului, prin formă, poziție și posibilitate de exprimare a stărilor sufletești. În înțelesul acesta se poate spune că omul întreg are chipul lui Dumnezeu, ceea ce și afirmă Sfînta Scriptură: «Să facem om după chipul și asemănarea noastră» (Facere 1, 26). Duh fiind Dumnezeu, chipul Lui se referă la natura spirituală a omului, rațiune, voință, sentiment, întrucît toate tind spre Dumnezeu. Deci, chipul lui Dumnezeu în om este înclinația acestuia spre Dumnezeu, cuprinzîndu-se aici și consecința înclinării, anume stăpînirea asupra lumii materiale (Facere 1, 28).

Deosebirea dintre chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om se pot exprima astfel: chipul se referă la natura spirituală, intelectuală și morală a omului, rațiune și libertate și înclinație spre Dumnezeu; iar asemănarea, la scopul către care tinde omul în dezvoltarea și perfecționarea lui morală. Punctul de plecare spre asemănare este chipul, acesta conținînd înclinarea spre asemănare, spre culme, adică spre Dumnezeu, spre bine, adevăr și frumos. Asemănarea este astfel starea de sfințenie și dreptate, cîștigată prin practica virtuții și ajutorul haric. Teologic spus, speculativ, chipul este asemănarea în potență (ca posibilitate); iar asemănarea, chipul în actualitate, realitate (Sf. Vasile cel Mare). Cum spune și Sf. Ioan Damaschin, «Cuvintele după chip

indică rațiunea și libertatea, iar cuvintele după asemănare arată asemănarea cu Dumnezeu în virtute, atât cât este posibil».

Deosebirea dintre chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om se bazează pe Sfânta Scriptură. Înainte de a crea pe om, Dumnezeu zice: «Să facem om după chipul și după asemănarea noastră»; iar după crea-re, Scriptura spune: «Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său» (Facere 1, 26-27), fără să se adauge «și după asemănare». Explicația este că, la creație, asemănarea era numai în potență. «Sintem după chip prin creație, iar după asemănare ajungem prin noi înșine, prin voința noastră liberă... În creație am primit posibilitatea de a deveni asemenea lui Dumnezeu și, dându-ne această posibilitate, Dumnezeu ne-a făcut pe noi înșire lucrătorii asemănării noastre cu El, spre a ne dăruia răsplată pentru activitatea noastră» (Sf. Grigorie de Nyssa).

În starea primordială sau paradisiacă, cea dinainte de păcat, chipul lui Dumnezeu în om era perfect. Aceasta reiese din ceea ce ne spune Revelația despre sufletul, trupul și împrejurările de viață ale protopărinților în raiul pământesc. Cunoașterea omului, rațiunea, era luminată, sănătoasă, fără prejudecăți și fără rătăcire. Aceasta rezultă din faptul că omului, îndată după creație i s-a dat stăpânirea pământului (Facere 1, 28), că omul a dat nume potrivite animalelor, fără ca Dumnezeu să corecteze ceva (Facere 2, 19—20), a dat nume Evei, cunoscând modul creației (Facere 2, 23). Tot așa, puterea morală a primilor oameni era deplină, adică voința curată și dreaptă, supusă rațiunii și lui Dumnezeu, fără luptă lăuntrică și fără piedici, iar sentimentul încălzit de bine și frumos, ceea ce exprimă Scriptura: «Adam și femeia lui erau amândoi goi și nu se rușinau» (Facere 2, 25); «Dumnezeu a făcut pe om drept» (Eccl. 7, 29).

Tot așa, trupul omului era perfect sănătos, lipsit de dureri, suferințe și boli, acestea fiind urmări ale păcatului (Facere 3, 16). Mai mult, omul era nemuritor și după trup. «Căci Dumnezeu n-a făcut moartea... Dumnezeu a creat pe om spre nestricăciune... iar moartea a intrat în lume prin pizma diavolului» (Înt. Sol. 1, 13; 2, 23—24). Moartea este urmarea păcatului (Fac. 2, 17; 3, 19; Rom. 5, 12; 6, 23).

În starea paradisiacă, și condițiile de viață erau foarte bune, nimic nu-i lipsea omului și nimic nu se opunea stăpînirii lui, iar munca era un plăcut exercițiu al puterilor spirituale și fizice.

Avîndu-se în vedere darurile cu care au fost înzestrați protopărinții neamului omenesc, se ajunge la concluzia că, în starea primordială, omul se găsea în deplină armonie și cu sine însuși și cu Dumnezeu și cu natura externă. Faptul acesta, însă, nu înseamnă că acea stare era întru totul perfectă, pentru că perfecțiunea aparține numai

lui Dumnezeu. Este evident, cum observă Sfinții Părinți, că perfecțiunea primului om era relativă, conținînd totuși tot ce era necesar, și spiritual și fizic, pentru îndeplinirea misiunii lui, misiune la care, însă, nu ajunsese încă. Curăția protopărinților încă nu era sfințenia și dreptatea desăvîrșită, fiindcă acestea se desăvîrșesc, ca orice virtute, prin exercițiu și încercare, prin care protopărinții încă nu trecuseră. Protopărinții se aflau numai pe calea desăvîrșirii. Dacă s-ar înțelege starea morală primordială ca desăvîrșită, ea ar exclude posibilitatea căderii, și atunci căderea ar rămîne cu totul inexplicabilă. Dar Adam nu ajunsese încă la asemănarea cu Dumnezeu.

Tot așa, cu privire la trup, nestricăciunea și nemurirea nu înseamnă nemurire din fire, ci doar posibilitate de nemurire condiționată de atingerea perfecțiunii virtuții și de primirea harului vieții, reprezentat, atunci, prin pomul vieții, de care, după cădere, omul a fost îndepărtat (Facere 3, 22).

Sfinții Părinți afirmă, tot așa, relativitatea perfecțiunii paradisiace ca rezultînd și din comparația între creație și mîntuire. Căci, în general, mîntuirea este restabilirea stării originare și refacerea chipului lui Dumnezeu în om, dar, pe lingă acestea, mîntuirea se înalță mult peste darurile anterioare, prin înfierea în Iisus Hristos și viața duhovnicească în El (I Cor. 15, 45-49), pe care Adam nu le avea, iar în Hristos harul se revărsă în plinătatea lui, ca «har peste har» (Ioan 1, 16).

Deosebiri interconfesionale referitoare la starea originară a omului pun în și mai clară lumină adevărul doctrinei ortodoxe cu privire la acea stare, doctrină așezată neclintit, ca în toate problemele, pe temeiul Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții. Căci și teologia romano-catolică și cea protestantă vin cu exagerări, care nu rezistă examinării obiective pe baza Revelației.

1. Astfel, și după romano-catolici și după protestanți, starea originară a omului era perfectă în toate privințele: după romano-catolici, ca dreptate originară rezultată dintr-un dar adăugat naturii, supranatural; iar după protestanți, ca aparținînd firii omului din momentul creației, întrucît, în concepția protestantă, nu există nici o deosebire între chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om.

Amîndouă aceste teze, și romano-catolică și protestantă, sînt exagerate, neîntemeiate în ceea ce au specific. Exagerarea se arată în următoarele: doctrina romano-catolică pleacă de la o împărțire artificială a omului în două, o parte naturală constînd din trup și suflet și una supranaturală, a harului supraadăugat în om. În cea dintîi nefiind armonie de la creație, ci luptă între tendințe diverse și contrare, trupești și

sufletești, și, deci, greutate în săvârșirea binelui, providența divină completează lucrarea Creației, prin darul supraadăugat și astfel se ajunge la «dreptatea originară», pe care omul n-o avea de la creație. Prin urmare, ceea ce este superior în omul cel dintâi: comuniunea cu Dumnezeu, sfințenia și dreptatea, stăpânirea naturii, nemurirea trupească, cunoașterea lui Dumnezeu, curăția inimii și voinței, toate sînt daruri supranaturale cu care a fost împodobit primul om, pe deasupra naturii lui. Căci, după romano-catolici, dacă dreptatea originară n-ar fi supranaturală, ci ar aparține naturii, ar urma cu necesitate divinizarea omului, ceea ce este inadmisibil.

Observăm, însă, că această împărțire a omului în parte naturală, primită prin creație, și una supranaturală, suprapusă celeilalte prin har, prin pronie, este cu totul străină izvoarelor Revelației. Căci împărțirea aceasta presupune o împărțire în Dumnezeu-Însuși, Proniatorul apărînd ca un corector al Creatorului.

Se înțelege că starea primordială umană e întreținută în primul rînd de harul divin, dar aceasta încă nu înseamnă că omul natural, rezultat din creație, n-ar participa personal, prin cugetare și libertate, la acea stare, ca și la înaintarea, de la chip, spre asemănare cu Dumnezeu. Căci numai așa, ceea ce și învață Ortodoxia, omul în starea lui primordială constituie o unitate vie și armonioasă, vrednică de înțelepciunea și atotputernicia dumnezeiască.

O serie de consecințe dogmatice exagerate mai decurg din concepția romano-catolică a despărțirii constituției naturale a omului de «dreptatea originară», fruct exclusiv al harului:

a. Dacă dreptatea originară este rod exclusiv al supranaturalului, al harului, atunci căderea apare ca imposibilă. Căci nu se poate înțelege nici cum dreptatea renunță la funcția ei de a menține armonia originară, nici cum omul perfect respinge ajutorul puterii divine, care, pînă la cădere, îl susținea în starea fericită.

b. Dacă dreptatea originară este redusă numai la darurile supraadăugate, atunci omul fără aceste daruri este diminuat, mărginit, la o stare strict naturală, fără să se deosebească prin ceva de omul căzut, cel de după păcat, ceea ce este identic cu erezia pelagiană.

c. Tot așa, dacă dreptatea originară este simplu adaos, simplă podoabă, atunci ea este pusă din extern și mecanic peste om, fără să constituie cu natura omului o unitate armonioasă. De aici concluzia că viața religioasă n-ar fi proprie persoanei omenești, ceea ce este tot pelagianism.

/ d. Dacă starea paradisiacă a omului era perfectă, ea rezultînd exclusiv din lucrarea harului supraadăugat, rămîne cu totul de neînțeles ce funcție mai puteau îndeplini puterile spirituale ale naturii omului.

/ e. Dacă dreptatea originară este doar adaos la firea omului, atunci pierderea acestei dreptăți prin cădere în păcat nu mai alterează firea, neapartîndu-i acesteia, și de aici rezultînd ideea unei egalizări a omului căzut cu cel de dinaintea căderii. Evident, greșeală, din punct de vedere al doctrinei ortodoxe.

2. La extrema opusă catolicismului, doctrina protestantă afirmă că poziția morală și fizică în starea originară se datora puterilor firești rezultate din creație; iar chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om, considerate fiind ca numiri sinonime, denumesc aceeași realitate umană, anume perfecțiunea originară a omului.

Obișnuit, doctrinei protestante i se recunoaște și un aspect pozitiv, anume că așează dreptatea originară în natura omului, nu în ceva suprapus acesteia; dar, totodată, se atrage atenția asupra aspectului negativ al concepției protestante despre conținutul dreptății originare, din care este exclus harul divin, ca și cum totul ar fi rezultat din creație, nemaifiind nevoie de har în starea paradisiacă.

Aici, greșeala protestantă constă în nesocotirea mărginirii firii omenești, ca și cum omul ar fi putut să fie drept și sfînt fără ajutor haric. Căci și îngerii au ajuns în stare de nepăcățuire, la perfecțiune morală, treptat, progresiv și cu ajutor haric. Chiar și omul curat, Iisus Hristos, deși unit personal cu Logosul, urca pe scara desăvîșirii, «creștea și se întărea cu duhul... sporea cu înțelepciunea și cu vîrsta și cu harul» (Luca 1, 80; 2, 52).

Mai departe, confundînd între ele numirile de chip și asemănare a lui Dumnezeu în om și afirmînd, și prin această confuzie, perfecțiunea deplină a stării primordiale a omului, concepția protestantă ajunge inevitabil la două piedici de neînlăturat: 1) nu mai poate face distincție între ceea ce este firesc și ceea ce este suprafiresc în protopărinți; 2) nu mai poate oferi explicația căderii în păcat a omului perfect.

CĂDEREA OMULUI ÎN PĂCAT. FIINȚA ȘI URMĂRILE PĂCATULUI STRĂMOȘESC. PRIVIRE INTERCONFESIONALĂ

Dogma despre păcatul strămoșesc are o importanță deosebită, întrucât acest păcat constituie premisa fundamentală a mântuirii. Pentru nimicirea acestui păcat și a urmărilor lui, s-a întrupat Însuși Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, săvârșitorul mântuirii.

Păcat strămoșesc se numește starea de reală păcătoșenie a naturii omenеști căzute, cu care se naște fiecare om ca urmaș natural al lui Adam.

a) *Originea păcatului strămoșesc* se află în neascultarea protopărinților noștri, Adam și Eva, care, ispitiți de diavol, nesocotesc voința divină, călcînd porunca lui Dumnezeu, de a nu mânca dintr-un anumit pom.

Cum s-a arătat mai înainte în expunerea despre starea primordială a omului, acesta a fost creat bun, după chipul lui Dumnezeu și cu menirea de a deveni și «după asemănarea» lui Dumnezeu, putîndu-se desăvîrși prin dezvoltare și întărire în virtute și prin liberă conlucrare cu harul divin. În vederea ajungerii la desăvîrșire, Dumnezeu a înzestrat pe om cu toate puterile spirituale și fizice necesare atingerii desăvîrșirii. Pentru aceasta mai trebuia însă un examen moral, încercarea prin care, în mod conștient și liber, să recunoască și să manifeste supunerea și recunoștința față de Creatorul său atotbun și să-și cîștige, totodată, și vrednicie personală, cuprinsă în desăvîrșire, pe de o parte, iar pe de alta, pentru a fi ferit, întărit fiind, de mîndria prin care căzuse diavolul. Căci «nu era folositor ca omul să dobîndească nemurirea fără să fie ispitit și încercat, ca să nu cadă în mîndria și osînda diavolului», cum spune Sfîntul Ioan Damaschin. Încercarea prealabilă apare ca necesară, căci cel neispitit și neîncercat nu este vrednic de nimic (cf. Is. Sirah, 34, 10). Astfel, porunca nu este semn de tiranie, ci manifestarea bunătății și înțelepciunii din partea lui Dumnezeu, spre a ridica pe om la starea de libertate deplin întărită, iar nu pentru a-l robi. Căci puterea morală nu crește decît prin exercițiu și după o normă morală aplicată în concret. Dumnezeu a dat omului porunca, spune sfîntul Grigore Teo-

logul, «spre a procura materie voinței lui libere», spre exercitarea și întărirea calităților morale.

Importanța poruncii date primilor oameni consta și în aceea că, unică fiind, cuprindea în sine întreaga lege morală, comunicată lor de Dumnezeu. În felul comportării omului față de legea morală, se arăta hotărîrea conștientă și liberă a lui față de Dumnezeu, prin încredere și iubire față de Părintele Creator, sau, contrar, prin desprinderea de acesta și încercarea de înălțare prin puteri proprii.

Porunca din raiul pămîntesc a primit-o Adam direct de la Dumnezeu și apoi a comunicat-o și Evei, iar începutul păcatului se face prin nesocotința Evei, la care se aliază și Adam.

Istorisirea biblică a căderii protopărinților, cuprinsă în cap. 3 al Genezei, arată cum diavolul în chip de șarpe reușește să înșele pe Eva, insuflîndu-i pe de o parte, îndoială și neîncredere în Dumnezeu, prezentat de diavol ca invidios, care, temîndu-se oarecum că prin mîncarea fructului oprit omul s-ar face asemenea Lui, iar pe de altă parte, șarpele trezind în Eva mîndria de a poseda ca independență absolută, îndumnezeirea, prin mîncarea din fructul cunoștinței binelui și răului. Mîndria punînd stăpînire pe sufletul Evei, o duce la păcat, iar Adam, la îndemnul ei și din aceleași motive, cade și el în păcat, cu urmări atît de grele pentru toți urmașii.

După săvîrșirea păcatului, a apărut conștiința vinovăției, cunoscînd că «erau goi», dar fără mărturisirea vinei, ci doar a rușinii, prin «sînt gol și m-am ascuns». Arătîndu-i-se de Dumnezeu vinovăția, Adam o atribuie femeii și prin ea chiar lui Dumnezeu: «Femeia pe care mi-ai dat-o să fie cu mine, aceea mi-a dat din pom și eu am mîncat». Întrebată la rîndul ei, femeia dă vina pe șarpe, iar șarpele (diavolul) nu mai este întrebat, căderea lui fiind de mai înainte totală și definitivă. Omul însă, nedînd semn de căință și de dorința de a se întoarce, rămîne, deși nu definitiv, pe calea păcatului, cu toate consecințele acestuia. Urmează blestemul asupra șarpelui, apoi asupra oamenilor, prima vestire a mîntuirii, protoevangheliul (Facere 3, 15) și dictarea pedepsei.

Referatul biblic despre cădere, asemenea celui despre creație, are caracter istoric. Orice interpretare alegorică se exclude atît prin importanța faptului istorisit relativ la originea răului în lume, interpretarea alegorică neaducînd aici decît confuzii, cît și prin claritatea cu care vorbesc textele biblice ulterioare despre istoricitatea căderii primilor oameni (Înt. Sir. 25, 27; Înt. Sol. 2, 24; II Cor. 11, 3; I Tim. 2, 14). Cei doi pomi din grădina Edenului: pomul cunoștinței binelui și răului și pomul vieții, sînt pomi adevărați, obișnuiți, reali, dar avînd un anumit scop, hotărît de Dumnezeu: primul, ca mijloc de exercitare spre vir-

tute, al doilea, ca plată a virtuții cîștigate prin exercițiu moral și prin respingerea ispitei.

Cu privire la șarpele amăgitor, este neîndoielnic că sub înfățișarea lui se ascundea diavolul. «*Acela (diavolul) dintru început a fost ucigător de oameni*» (Ioan, 8, 44); «*șarpele a amăgit cu vicleșugul lui*» (II Cor. 11, 3); «*și nu Adam a fost amăgit, ci femeia fiind amăgită, s-a săvîrșit călcarea poruncii*» (I Tim. 2, 14); «*prin pizma diavolului a intrat moartea în lume*» (Înț. Sol. 2, 24); «*diavolul dintru început păcătuiește; pentru aceasta s-a arătat Fiul lui Dumnezeu, ca să sfărme lucrările diavolului*» (I Ioan, 3, 8).

Mai întîi a păcătuit Eva, dar gravitatea păcatului apare prin căderea în păcat a lui Adam, el fiind capul omenirii; păcatul însă nu este împărțit, el rămînînd unul și același.

b) *Ființa păcatului strămoșesc* constă în nesupunere și neascultare, neîncredere și nerecunoștință, toate acestea avînd la bază mîndria, principiul propriu al păcatului: «*Începutul păcatului este mîndria*» (Înț. Sir. 10, 13); «*Primul om a căzut în păcat prin mîndrie, dorind a fi ca Dumnezeu*» (Sf. Ioan Gură de Aur).

Păcatul lui Adam este păcat de moarte. Aceasta rezultă din caracterul poruncii călcate, care cuprindea întreaga lege morală, pe de o parte, iar pe de alta, din ușurința cu care s-a săvîrșit de către omul înzestrat cu însușiri superioare, precum și din lipsa de valoare exterioară a lucrului cerut de poruncă, ca și din pedeapsa impusă de dreptatea dumnezeiască.

Cît este omenesc cu putință, ființa păcatului strămoșesc ni se lămurește dacă avem în vedere: 1) aspectul lui *material*; 2) aspectul lui *formal*; 3) aspectul lui ca *pedeapsă*.

1. După aspectul său *material*, adică după conținut, păcatul constă în pierderea nevinovăției (dreptății) primordiale, ieșirea din comuniunea cu Dumnezeu, retragerea harului divin, alterarea chipului lui Dumnezeu în om, toate acestea apărînd și ca urmări.

2. O atenție mai deosebită trebuie să-i acordăm aspectului *formal* al păcatului strămoșesc, întrucît vina constituie nota specifică a oricărui păcat, fără de care nici nu poate exista păcat, ci doar lipsă sau rău fizic. Vina așează fapta păcătoasă în fața dreptății dumnezeiești, făcînd răspunzător pe călcătorul de lege.

Vina pentru păcatele personale este evidentă, dar nu tot la fel pentru păcatul nesăvîrșit personal. Analizînd însă starea produsă de păcat, starea numită păcat *habitual*, rezultat al păcatului *actual*, al faptei, se înțelege ceva, dar prea puțin, din faptul că unde este păcat, este nece-

sară și vina. Aici, vina se cuprinde în dispoziția păcătoasă rezultată din prima călcare a voinței lui Dumnezeu, transmisă și nouă ca stricăciune a naturii umane, numai că la urmașii primului om imputarea este numai indirectă, nu ca la Adam, directă. Dar ceea ce se pare că se înțelege este prea puțin pentru a pătrunde cu adevărat modul în care se transmite păcatul strămoșesc la urmași care n-au săvîrșit păcatul și totuși poartă pata lui.

c) Teorii privind transmiterea păcatului strămoșesc

Aceste considerații care circulă printre teologii ortodocși constituie conținutul așa-numitei teorii a *imputațiunii indirecte* a păcatului originar. Ea însă nu înlătură misterul transmiterii păcatului, fie și numai sub aspect habitual, ca dispoziție spre păcat, dispoziție prin care, pînă la recîștigarea harului, toți sîntem fii ai mîniei» (Efes. 2, 3). Căci pentru rațiune este de neînțeles cum Dumnezeu Cel drept impută oamenilor păcatul strămoșului lor, fără ca ei să-l fi săvîrșit. Aceasta, pentru că vina presupune cunoaștere și voință liberă, despre care nu se poate vorbi la urmași pentru un păcat săvîrșit înainte ca ei să existe. De aceea, recunoscînd neputința pătrunderii dogmei cu rațiunea noastră, adevărul afirmat de dogmă se primește prin credință, el fiind întemeiat pe cuvîntul lui Dumnezeu Cel absolut drept și bun.

Dată fiind importanța acestei dogme, nu este greu de înțeles de ce s-au făcut mai multe încercări, s-au formulat diverse teorii, cu scopul de a găsi explicație sau cel puțin o reducere a misterului, însă toate au rămas nesatisfăcătoare și mai mult, parcă au subliniat adîncimea misterului în loc să limpezească taina.

Una dintre acestea este *teoria imputațiunii externe*, după care urmașii sînt vinovați prin simplu fapt că descind din Adam, ei avînd o vinovăție externă. Această teorie n-are temei nici în Sfînta Scriptură, nici în Sfînta Tradiție. Căci în urmași păcatul nu-i numai imputat, ci e real, Dumnezeu neputînd socoti păcătos și pedepsi pe cel ce nu este vinovat de faptă. Iar avînd în vedere mîntuirea, aceasta nu este reală, dacă păcatul pe care îl nimicește nu este real.

Altă teorie e cea a *omului universal* numită și *naturalistă*; încercînd să se întemeieze pe textul din Romani 5, 12, consideră pe Adam ca om universal, care concentrează în sine întreaga natură omenească, așa că în căderea lui se cuprinde căderea întregii naturi omenești. Neajunsurile acestei teorii sînt: a) Textul de la Rom. 5, 12 spune numai că «*printr-un singur om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea*», fără să spună ceva despre modul transmiterii păcatului — ca de altfel, nicăieri în Sfînta Scriptură —, ci arată numai realitatea păcatului și

originea lui în primul om; b) Adepții acestei teorii mai susțin că în Adam nu se găseau urmașii lui ca persoane care cugetă și voiesc împreună cu el. Cugetarea și voința unei persoane nu există înainte de existența reală a persoanei respective; c) în general, responsabilitatea urmașilor pentru caracterul moral și greșelile înaintașilor nu contribuie cu nimic la acestea, adică la caracter și la greșeli; invers da: înaintașii contribuie la formarea caracterului moral al descendenților lor. Așadar, din punct de vedere moral, urmașii nu pot fi făcuți responsabili decât dacă au contribuit personal la faptele înaintașilor, de pildă ale părinților.

Teoria păcatului strămoșesc ca păcat al naturii susține că vina din păcatul strămoșesc se moștenește, deoarece aceasta este cuprinsă în natura moștenită. De aici provine deci responsabilitatea urmașilor, dar această opinie nu e prin nimic întemeiată. Căci nimeni nu poate înțelege cum descendența după natură ar cuprinde și responsabilitatea morală pentru care sînt necesare conștiința și libertatea morală personală.

Teoria aligațiunii (de la alligo = a obliga), propriu-zis inventează o hotărîre a lui Dumnezeu, conform căreia s-ar fi stabilit o legătură morală între voința lui Adam și voința urmașilor lui și astfel, dacă Adam a călcat porunca, au călcat-o toți urmașii lui. Această teorie după care vina din păcatul strămoșesc s-ar întemeia pe un decret arbitrar al lui Dumnezeu, a cărui dreptate parcă ar fi dispărut, este cu totul inacceptabilă. Chiar dacă susținătorii ei fac analogie cu mîntuirea în Hristos, aceasta nu aduce nici un sprijin teoriei, pentru că deși Mîntuitorul Hristos reprezintă întreaga omenire, mîntuirea realizată în El nu se împărtășește decât celor renăscuți duhovnicește prin botez. De aceea, analogia n-are valoare, întrucît păcatul strămoșesc se transmite prin moștenire.

3. Cu privire la pedeapsa pentru păcat, trebuie subliniat că e firesc ca ea să urmeze păcatului, altfel ordinea morală nesocotită și tulburată prin el, nu s-ar mai restabili, autoritatea ei dispărînd și totodată nu s-ar mai adevăra realitatea dreptății dumnezeiești.

Pedepsele se manifestă în mai multe feluri: în suflet, prin sentimentul vinovăției și prin muștrări de conștiință; în viața externă prin suportarea unor greutăți și suferințe atît sub aspect material, cît și social (Fac. 3, 17, 19). Dar pedeapsa cea mare este moartea: «Plata păcatului este moartea» (Rom. 6, 23), care este de trei feluri: trupească, sufletească și veșnică. Moartea trupească deși apare ca rezultînd din firea trupului, ea este și pedeapsă (Facere, 2, 17; Rom. 5, 12), căci nemurirea din starea primordială a omului era numai virtuală, potențială,

lă, deci cu puțința de a nu muri, dacă omul ar fi rămas în comuniunea cu Dumnezeu. Pierzînd însă această comuniune, moartea se actualizează în om și ca pedeapsă pentru păcat.

Moartea sufletească este ruperea legăturii harice dintre om și Dumnezeu, deci stricarea relației divino-umane și intrare în robia păcatului, decădere morală și stare de păcat, ea apărînd astfel și ca aparținînd conținutului păcatului strămoșesc și ca urmare a acestuia.

Pedeapsă pentru păcat și urmare a păcatului este și moartea veșnică, despărțirea veșnică de Dumnezeu, neputința de a intra în împărăția lui Dumnezeu, căci: «Printr-o singură greșală a venit osînda pentru toți oamenii» (Rom. 5, 18). Aceasta însă numai pînă la mîntuirea în Hristos, căci «precum în Adam toți mor, așa și întru Hristos toți vor învia» (I Cor. 15, 22), desființîndu-se moartea veșnică pentru cei înfrățiți cu Hristos. Pentru aceștia, adică pentru cei renăscuți în Hristos, și moartea trupească nu mai este înspăimîntătoare, putînd fi așteptată cu liniște și seninătate spirituală, ea nemaifiind decât trecerea de la cele pămîntești, stricăcioase, la cele nestricăcioase, în împărăția lui Dumnezeu.

d) Urmările păcatului strămoșesc cuprind stricarea armoniei omului cu Dumnezeu, cu sine însuși și cu natura înconjurătoare; ele se arată îndată după păcat, răsfrîngîndu-se asupra omului întreg: 1) la suflet, 2) la trup și 3) la condițiile de viață.

1. Cu privire la suflet, păcatul are ca urmare pierderea nevinovăției (dreptății) și sfînteniei originare, componente ale comuniunii cu Dumnezeu, «Căci ce însoțire are dreptatea cu fărădelegea?» (II Cor. 6, 14). Se pierde astfel harul divin, principiul adevăratei vieți umane și se intră în moartea sufletească, care înseamnă rupere de izvorul vieții duhovnicești și neputința de a face fapte vrednice de mîntuire, precum zice psalmistul: «Că iată cei ce se depărtează de bine (Dumnezeu), pier» (Ps. 72, 27), iar sfîntul apostol Pavel spune: «Plata păcatului este moartea» (Rom. 6, 23).

O altă urmare este stricăciunea interioară, spirituală, care cuprinde întunecarea rațiunii, pervertirea inimii și slăbirea voinței, care toate nu se mai orientează spre adevăr și bine, adică spre Dumnezeu, ci înclină mai mult spre rău, ceea ce înseamnă alterarea chipului lui Dumnezeu în om. Prin această alterare, s-a pierdut și armonia originară dintre trup și suflet, apărînd potrivnicie între ele și lupte în care înving adeseori patimile inferioare.

Alterarea chipului lui Dumnezeu în om nu înseamnă însă distrugerea sau desființarea lui, căci nici una din funcțiile sufletești umane

nu a fost nimicită prin păcat. Scurt spus, prin păcat s-a alterat sau s-a umbrat chipul lui Dumnezeu în om, dar nu s-a distrus. Tendința și capacitatea omului de a cunoaște adevărul și de a voi binele au rămas în om și după cădere, dar evident slăbite. Omul căzut poate cunoaște adevărul religios și moral și poate împlini normele morale. Aceasta se poate vedea din faptul că omului căzut i s-au făcut descoperiri de către Dumnezeu și i s-au arătat urmările împlinirii și ale nesocotirii acestor descoperiri, el putându-se decide asupra căii de urmat. Așadar, nici funcția de cunoaștere a rațiunii, nici libertatea voinței n-au fost desființate, ci numai slăbite. Și omul căzut poate face binele, învingând ispița: «Cînd faci bine, oare nu-ți este fața senină?» (Facere 4, 7); omul căzut poate respinge moartea, alegînd viața: «Eu astăzi ți-am pus înaintea viața și binele, moartea și răul... binecuvîntarea și blestemul... Alege deci viața» (Deut. 30, 15, 19).

2. Cu privire la trup, păcatul a adus slăbiciuni și neputințe, lipsuri și suferințe, inclusiv moartea fizică (Facere 3, 19). Nemurirea trupestă pe care omul înainte de cădere o avea ca potențialitate sau virtualitate, nu s-a actualizat, nu s-a realizat, ci pierzîndu-se, moartea i-a luat locul, devenindu-i naturală omului. Însăși nașterea de fii va fi «întru durere», ca un indiciu că păcatul a venit prin femeie (I Tim. 2, 14).

3. Cu privire la condițiile externe, păcatul le-a îngreuiat, pentru om urmînd izgonirea din rai (Eden), blestemarea păcatului și restrîngerea stăpînirii omului asupra naturii și întregului ei conținut.

Toate aceste urmări arată gravitatea primului păcat săvîrșit de om și ele trebuiau să apară, deoarece altfel nu s-ar fi cunoscut și simțit de către protopărinții noștri vina pentru această gravă cădere.

e) *Existența reală și universală a păcatului strămoșesc* rezultă din faptul că acest păcat nu este numai o faptă izolată în sine, deci o simplă călcare a legii, ci și o stare produsă de păcat, o stare reală de păcătoșenie care se prelungește, constituind o continuare a păcatului ca faptă, stare în care se nasc toți urmașii naturali ai lui Adam, acestora fiindu-le propriu ca moștenire, fiind săvîrșit doar de firea lor. Acest păcat moștenit se numește *păcat strămoșesc, originar, ereditar*.

În decursul timpului, au apărut, sub felurite forme, și opinii care tăgăduiau realitatea păcatului strămoșesc. Așa, *maniheii și priscilienii* considerau că firea omului fiind rea în sine, nu poate fi vorba de un păcat al lui Adam; *origeniștii* susțin că păcătoșenia generală din lume se datorește unui păcat săvîrșit de suflete înainte de incorporarea lor în trupuri; *pelagienii* consideră păcatul lui Adam ca fiind exclusiv un păcat personal, el rămînînd doar un exemplu rău pentru urmași, lipsu-

rilor, suferințele și moartea fiind fenomene naturale, fără legătură causală cu păcatul primilor oameni; *socinienii și raționaliștii* se găsesc pe aceeași linie cu pelagienii.

Realitatea și universalitatea păcatului strămoșesc sînt mărturisite cu claritate de Revelația divină: «Cine este curat de păcat? Nimeni, chiar și dacă viața lui pe pămînt ar fi de numai o zi» (Iov. 14, 4); «Că iată întru fărădelegi m-am zămislit și întru păcate m-a născut maica mea» (Ps. 50, 6). Conștiința unei păcătoșenii general-umane este exprimată și în unele rugăciuni, psalmi și profeții mesianice ale Vechiului Testament, ca și în diversele sacrificii atît la iudei, cît și la păgîni.

În Noul Testament: «Ce este din trup, trup este» (Ioan 3, 6); «...și eram din fire fii ai mîniei ca și ceilalți» (Efes. 2, 3); «Știm că... și lumea întreagă zace sub stăpînirea celui viclean» (I Ioan 5, 19); «Drept aceea, precum printr-un singur om a intrat păcatul în lume și, prin păcat, moartea și astfel moartea a trecut la toți oamenii prin cel în care toți au păcătuit... căci dacă prin greșala unuia moartea a împărțit, prin unul singur...» (Rom. 5, 12, 17); «Căci precum toți mor în Adam, așa toți vor învia întru Hristos» (I Cor. 15, 22).

Sfînta Tradiție de asemenea mărturisește realitatea și universalitatea păcatului strămoșesc. Astfel, chiar mai înainte de ivirea pelagianismului, care nega realitatea păcatului strămoșesc, numeroși Sfinți Părinți și scriitori bisericești, ca: Iustin Martirul, Irineu, Tertulian, Ciprian, Origen și alții, mărturisesc credința permanentă a Bisericii despre realitatea și universalitatea păcatului strămoșesc. Condamnînd pe pelagieni, *sinodul din Cartagena* (418) confirmă credința Bisericii, în realitatea și universalitatea păcatului strămoșesc.

Așadar, neascultarea lui Adam este cauza morții tuturor, iar ascultarea lui Hristos este cauza îndreptării și vieții tuturor celor uniți cu El.

Singura excepție de la universalitatea acestui păcat este Iisus Hristos, zămislit în Sfînta Fecioară Maria de Duhul Sfînt și născut fără păcatul strămoșesc. Motivele acestui fapt sînt: 1) Zămislirea și nașterea lui Iisus Hristos se petrec prin lucrare dumnezeiască, nu prin putere naturală de înmulțire; 2) În Iisus Hristos este exclusă prezența păcatului, El nefiind numai om adevărat, ci și Dumnezeu adevărat; 3) Calitatea lui de Mîntuitor exclude orice prezență a păcatului, întrucît El este Răscumpărătorul oamenilor prin moartea Sa.

f) *Diferențe confesionale* cu privire la păcatul strămoșesc și la urmările lui există, cum s-a văzut și la starea primordială a omului, atît în teologia romano-catolică, cît și în cea protestantă.

Doctrina romano-catolică despre păcatul originar și urmările lui afirmă că păcatul constă în pierderea darurilor supranaturale ale dreptății originare, iar urmările lui sînt: dizgrația și pedeapsa, înrăutățirea omului și moartea. În sine, păcatul este călcarea legii, ceea ce atrage cu sine pedeapsa. Astfel, păcatul originar nu apare ca stricăciune internă, ci doar ca vină juridică și osîndă pusă asupra oamenilor, datorită înrudirii lor cu protopărinții neamului omenesc.

Analiza acestei doctrine duce la evidențierea unor exagerări pe care ea le cuprinde; acestea sînt următoarele:

a) Căderea fiind doar pierderea dreptății originare, care constă din darurile supra-adăugate (*dona superaddita*) naturii, înseamnă că natura umană în sine a rămas intactă, ceea ce arată că opoziția dintre materie și rațiune, dintre trup și suflet este esențială structurii ființei umane însăși. Deci materia este rea în sine, la fel ca în teoria gnostică, conform căreia materia este ființial rea.

b) Dacă structura naturii protopărinților, considerată independent de darurile supranaturale adăugate, cuprindea opoziția dintre spiritual și material, ca și în omul căzut, concluzia nu poate fi decît că și în omul dinainte de păcat existau slăbiciunile apărute după păcat, ca suferințe, boală și moarte. Aceasta este tocmai ceea ce afirmă pelagianismul, prin negarea necesității harului și a păcatului strămoșesc. Și atunci, peste toate acestea, o întrebare se impune și anume: dacă prin creație și independent de harul adăugat, omul este atît de neputincios, cine are dreptate: teoria romano-catolică sau Revelația, care spune după creație: *«Și a văzut Dumnezeu toate cîte făcuse și iată erau bune foarte»* (Facere 1, 31).

Doctrina protestantă, în contrast cu cea romano-catolică, denaturează ființa păcatului strămoșesc și exagerează urmările acestuia, considerîndu-l ca distrugere totală a chipului lui Dumnezeu în om. Astfel, păcatul originar este înfățișat ca nimicire totală a puterilor spirituale omenești în năzuința lor spre Dumnezeu. Păcatul este, pe de o parte, lipsa fricii de Dumnezeu și a încrederii în El, iar pe de alta, concupiscentă, adică poftă trupească. Menționăm însă că atît între primii reformatori, cît și între curențele teologice protestante de mai tirziu, există diferențe, dar numai de nuanțe și nu de conținut real.

Trebuie să recunoaștem în teza protestantă ca pozitivă afirmația că păcatul înseamnă o stricăciune lăuntrică a omului și tot astfel, sentimentul adîncimii păcătoșeniei omenești și a nevoii de mîntuire, sentiment trăit cu intensitate, dar în același timp se cer menționate și exagerările, alimentate desigur de opoziția față de catolicism, la care se

adaugă ignorarea totală a teologiei patristice și tendințele accentuat individualiste ale multor teologi protestanți, care uită de Biserica cea «una, sfîntă, sobornicească și apostolească», asistată de Duhul Sfînt.

/Exagerările protestante stau în contrazicere cu Revelația, cu rațiunea și cu date evidente din istoria religiilor, întrucît:

a) Prin cădere, oamenii n-au pierdut cu totul cunoștința de Dumnezeu și înțelegerea realităților spirituale, existînd și o revelație naturală. Căci și păgînii pot, într-o oarecare măsură, să cunoască pe Dumnezeu: «Fiindcă ceea ce se poate ști despre Dumnezeu este vădit în inimile lor și Dumnezeu este cel ce le-a arătat-o. Într-adevăr, însușirile Lui cele nevăzute, puterea Lui cea veșnică și a Lui dumnezeire se văd, prin cugetare, de la zidirea lumii, în faptele Lui» (Rom. 1, 19, 20; Înțel. Sol. 19, 5; Ps. 18, 1), de aceea și cei căzuți sînt responsabili de faptele lor (Rom. 1, 21).

b) Păcatul originar n-a nimicit libertatea, ci numai a diminuat-o. Căci dacă ar fi nimicit-o, atunci poruncile, sfaturile, făgăduințele și amenințările n-ar avea nici un rost fără existența libertății morale (Ieș. 20, 3 și urm.), căci numai aceasta dă putință omului să asculte sau nu de Dumnezeu (Matei 16, 24; 19, 17, 21; 23, 37; Ioan 7, 17; I Cor 7, 37).

c) Păcatul n-a distrus întru totul chipul lui Dumnezeu din om. Căci *«de va vărsa cineva sînge omenesc, sîngele lui de mîna de om se va vărsa, căci Dumnezeu a făcut omul după chipul Său»* (Facere 9, 6).

d) Faptele bune ale omului natural, căzut, ale păgînilor, sînt cu adevărat bune: moașele egiptene care n-au omorît la naștere copiii israeliteni au fost răsplătite de Dumnezeu (Ieș. 1, 20); Nabucodonosor este îndemnat la milostenie pentru iertare de păcate (Dan. 4, 24); Dumnezeu a primit rugăciunea lui Manase, reducîndu-l în Ierusalim (II Par. 33, 13); Însuși Mîntuitorul arată că vameșul s-a pogorît la casa sa mai îndreptat prin rugăciune și pocăință, decît fariseul (Luca 18, 14). Faptele bune ale celor nerenăscuți prin Botez, deci ale păgînilor, fără a fi adevărate virtuți, nu sînt totuși «splendida vitia», cum spune Fericitul Augustin, ci ele sînt fapte meritorii pentru cei ce n-au decît legea morală naturală, ceea ce constituie o dovadă a existenței chipului lui Dumnezeu în cel ce le săvîrșește.

e) Ipoteza unei totale stricăciuni spirituale a omului căzut duce la concluzia absurdă că acesta, fiind doar o ruină lipsită de orice putere de redresare, răul devenindu-i substanțial firii de după păcat, de la Adam la Hristos, nici nu ar mai exista propriu-zis păcat, răul săvîrșindu-se de om în chip mecanic, fără libertate.

f) Ca o consecință a celor de mai sus, dacă în sine firea omului de după păcat a devenit rea, el nemaiputând voi sau face altceva decît răul, este cu totul nedrept ca un astfel de om să mai fie pedepsit, de vreme ce răul pe care-l face nu-i produsul voinței sale libere.

g) Și istoria religiilor întărește și confirmă adevărul că, prin cădere, omul n-a pierdut total cunoașterea lui Dumnezeu și puțința de a săvîrși binele. Toate popoarele au avut credința în Dumnezeu, indiferent de modul în care și L-au imaginat sau reprezentat. Mai mult, unele religii și culturi păgîne au ajuns la concepții religioase, morale și filosofice superioare. Toate aceste valori umane, evident pozitive, nu erau posibile fără puteri spirituale corespunzătoare, fără sete de adevăr și bine, elemente constitutive ale chipului lui Dumnezeu în om, chiar dacă adevărul și binele n-au fost căutate acolo unde se găsesc în realitate și în plenitudine.

Precum se poate constata din cele expuse mai înainte, în privința stării de după păcatul original, pînă la venirea lui Hristos după opinia romano-catolică, consideră că păcatul original nu apare ca o stricăciune internă a omului, ci doar ca vină juridică și pedeapsă asupra oamenilor datorită descendenței acestora din Adam; cea protestantă că păcatul strămoșesc a nimicit total puterile spirituale ale omului, acesta devenind incapabil de a face orice bine, fiind mai rău ca piatra ori ca lemnul; iar concepția ortodoxă recunoaște gravitatea căderii omului, acesta pierzînd dreptatea originală, dar căderea nu este ireparabilă, deoarece omul chiar pierzînd harul divin și prin aceasta comuniunea cu Dumnezeu, firea lui — deci însușirile lui spirituale: cugetarea, simțirea și voința — n-a fost nimicită, ci numai alterată, el putînd face binele moral și în această stare, deși acest bine nu-l poate duce la mîntuire.

DUMNEZEU PRONIETORUL. PROVIDENȚA DIVINĂ. DEFINIȚIA ȘI ASPECTELE PROVIDENȚEI

Dacă Dumnezeu a creat lumea și omul din iubire, spre a împărtăși creaturii bunătatea Sa, cugetarea sănătoasă ne spune că Acela care din iubire a adus lumea și omul de la neexistență la existență, nu-și poate întoarce fața Sa de la creatură, ci trebuie să-i poarte de grijă, și aceasta cu atît mai mult, cu cît creatura singură, fără ajutorul Său, nu-și poate împlini scopul pentru care a fost creată. Astfel, fără nici un efort, ajungem la noțiunea de providență divină sau de pronie dumnezeiască.

Providența divină sau pronia dumnezeiască este purtarea de grijă pe care Dumnezeu o manifestă în mod permanent față de întreaga creație și în mod special față de om. În providență, deosebim trei acțiuni sau momente și anume: conservarea, cooperarea sau conlucrarea și guvernarea sau conducerea lumii.

a. **Conservarea** lumii este lucrarea dumnezeiască prin care lucrurile și ființele create sînt păstrate în forma lor originală. Aceasta nu înseamnă însă numai ferirea creaturii de distrugere, ci trebuie înțeleasă ca o influență neînteruptă a lui Dumnezeu asupra lumii, pentru ca ea, în continuă mișcare și schimbare, să ajungă la ținta ei finală: desăvîșirea. De aceea, teologii scolastici au numit această activitate divină o «creație continuă». Dumnezeu a lucrat în trecut, lucrează în prezent și va lucra și în viitor, pentru ca lumea creată de El păstrîndu-și identitatea, să parcurgă în timp o ascensiune continuă spre ținta ei finală.

b. **Cooperarea, conlucrarea sau asistența** este acțiunea în puterea căreia Dumnezeu acordă întregii creaturi ajutorul Său, pentru ca aceasta să-și poată ajunge scopul ei dat de El. Astfel, Dumnezeu împărtășește întregii creaturi, ca și fiecărei creaturi în parte, potrivit naturii ei și în conformitate cu legile după care se conduce, ajutorul necesar pentru atingerea scopului său. Desigur, această conlucrare cu creatura deși este constantă, nu este identică sau uniformă, deoarece într-un fel conlucrează cu creatura neînsuflețită și în alt fel cu creatura rațională și liberă, omul. Cu creatura neînsuflețită conlucrează în sensul că veghează ca aceasta să-și desfășoare activitatea potrivit legilor specifice ei, precum spune psalmistul: «Soarele și-a cunoscut apusul său, pus-al întineric și s-a făcut noapte» (Ps. 103, 20—21).

Conclucrarea lui Dumnezeu cu omul, ființa conștientă și liberă, se realizează însă în mod diferit, această conclucrare fiind în funcție de calitățile, aptitudinile, vocație, scopul propus și mijloacele alese de persoana umană în cauză. Astfel, dacă pe lângă calitățile corespunzătoare, persoana respectivă își propune realizarea unui scop mai înalt, Dumnezeu îl ajută la realizarea acestuia, ușurându-i găsirea mijloacelor, depășirea greutăților, menținându-i elanul sau entuziasmul în desfășurarea acțiunii. Iar dacă totuși în mod inconștient și involuntar se îndreaptă spre un scop rău, Dumnezeu îi luminează mintea spre a putea înțelege urmările acțiunii sale și a se opri astfel de la săvârșirea a ceea ce și-a propus. Însă niciodată, în această activitate de conclucrare, Dumnezeu nu ridică libertatea omului, astfel că acela care în mod voluntar urmărește un scop rău, e lăsat să-l împlinească (cf. Rom. 1, 26).

Dumnezeu îi deschide omului drumul spre o viață nouă în final: «*Iată, toate le fac noi*» (Apoc. 21, 5). Dar pentru ca să se realizeze în om această înnoire, el însuși trebuie să se străduiască a deveni nou, după îndemnul sfântului apostol Pavel: «*Așa și noi întru înnoirea vieții să umblăm*» (Rom. 6, 4). Numai astfel el poate progresa pe calea urcșului duhovnicesc: prin propria sa străduință, dar ajutat de harul divin. Așadar, în acest fel el va putea ajunge la asemănarea cu Dumnezeu, după îndemnul Mântuitorului: «*Fiți desăvârșiți, precum și Tatăl vostru cel din ceruri desăvârșit este*» (Matei 5, 48).

c. **Guvernarea, conducerea sau cîrmuirea lumii** este activitatea prin care Dumnezeu conduce creatura în general și fiecare creatură în special spre înlăptuirea scopului ei. Și această lucrare dumnezeiască se realizează într-un fel cu creatura neînsuflețită și înar-alt fel cu omul. Creaturile neînsuflețite sînt conduse de Dumnezeu prin legile pe care El le-a sădit în natura fiecăreia dintre ele, precum spune psalmistul: «*Pus-ai hotar apelor peste care nu vor trece, nici se vor întoarce ca să acopere pămîntul*» (Ps. 103, 9). Omul și comunitățile omenești sînt conduse de Dumnezeu spre trepte de existență din ce în ce mai ridicate, printr-o activitate de împreună-lucrare, în care se poate deosebi și o lucrare creatoare progresivă — acea creație continuă de care vorbeau teologii scolastici — căci însăși apariția constantă și continuă a noi și noi generații de oameni, care iau locul celor ce au părăsit lumea aceasta, este nu numai o conducere a lumii spre scopul ei, ci și o activitate creatoare a lui Dumnezeu.

Cele trei acțiuni sau momente ale activității providențiale sînt mai mult aspecte ale ei, deoarece adeseori se împletesc și întrepătrund, for-

mînd o singură acțiune divină, în care Dumnezeu toate spre folosul zidirii le orînduiește.

[Deoarece providența divină îmbrățișează nu numai lumea în general, ci și fiecare creatură în parte (cf. Lc. 10, 29—30), ea se împarte în *generală și specială*. La fel, ea poate fi *ordinară și extraordinară*. Providența ordinară se exercită prin mijloacele naturale pe care Dumnezeu le-a rînduit odată cu crearea lumii, iar cea extraordinară prin mijloace speciale mai presus de legile naturii, prin minuni.]

Realitatea providenței divine. [Realitatea providenței divine este dovedită neîndoielnic atît de Sfînta Scriptură, cît și de Sfînta Tradiție.] Precum au observat Sfinții Părinți și scriitori bisericești, întreaga Scriptură cuprinde cea mai vie, cea mai populară și cea mai poetică expresie a ideii de providență divină, unele din paginile ei avînd un conținut demonstrativ în această privință. Asemenea pagini găsim în cartea Iov, în cartea Psalmilor (îndeosebi în Ps. 103) și îndeosebi în cuvîntările Mîntuitorului. La fel Sfinții Părinți au susținut și apărât în unanimitate învățătura Bisericii despre providența divină, folosindu-se de argumente atît din rațiune, cît și din Sfînta Scriptură, recunoscînd că Dumnezeu nu este numai făcătorul cerului și al pămîntului, ci și atotîitorul acestora, precum se afirmă și în articolul 1 din Crez.

Acțiunea providenței este comună celor trei persoane ale Sfintei Treimi. Vînd despre purtarea de grijă a lui Dumnezeu-Tatăl pentru oameni, Mîntuitorul zice: «*Deci nu vă îngrijiți zicînd: Ce vom minca?, sau: Ce vom bea? sau: Cu ce ne vom îmbrăca?.. că știe Tatăl vostru Cel ceresc că aveți trebuință de toate acestea*» (Matei 6, 31—32). Referindu-se la lucrarea comună a Tatălui și Fiului, Mîntuitorul spune: «*Tatăl Meu pînă acum lucrează și Eu lucrez*» (Ioan, 5, 17), iar psalmistul grăiește despre Sfîntul Duh: «*Trimite-vei Duhul Tuă și se vor zidi și vei înnoi fața pămîntului*» (Ps. 103, 1).

Obiecții împotriva providenței. Numeroși critici ca și necredincioși din toate timpurile au ridicat o serie de obiecții împotriva providenței, dintre care mai însemnate sînt următoarele:

1. Una dintre principalele obiecții este următoarea: Dacă Dumnezeu guvernează lumea și în special veghează asupra omului și-l conduce pe acesta în acțiunile sale, aceasta înseamnă că El nimicește sau anulează ori cel puțin restrînge libertatea omului, care astfel nu mai e stăpînul acțiunilor sale, libertatea lui morală fiind anulată sau cel puțin diminuată. De aici rezultă pentru om o serie de consecințe negative cu privire la responsabilitate, obligație, merit și vină etc., iar pe de altă parte, se sprijină teza celor ce susțin predestinația necondiționată.

Această obiecție este însă lipsită de temei, deoarece Dumnezeu nici nu forțează, nici nu anulează libertatea omului, dată acestuia prin creație. În conlucrarea cu omul prin harul Său, Dumnezeu nu forțează și nu anulează voința omului, pentru că El Însuși e libertatea desăvârșită, care nu manifestă nici o dorință de a-l stăpîni pe om. Fiind una din caracteristicile specifice lui Dumnezeu, libertatea Sa este și garanția libertății omului, căci «unde e Duhul Domnului, acolo este și libertatea» (II Cor. 3, 17). Adeseori Mîntuitorul arată că orice răspuns al omului la chemarea Domnului presupune necondiționat voința liberă a acestuia: «De vrei să intri în viață, ține poruncile... De vrei să fi desăvârșit, mergi, vinde-ți averile...» (Matei 19, 17-21), i-a răspuns Mîntuitorul tinărului bogat.

Dar prin împreună-lucrarea Sa cu omul, Dumnezeu vrea să-l elibereze pe acesta de tot ceea ce îi mărginește libertatea, spre a-și putea folosi rodnic puterile pe care i le-a dat prin creație. El nu-i anulează acestuia nicidecum libertatea, ci, dimpotrivă, îl cheamă la adevărata libertate: să fie liber de păcat, să nu mai ajungă robul acestuia, să nu mai recadă sub jugul robiei păcatului (Gal. 5, 1). Așadar, prin colaborarea Sa cu omul, Dumnezeu îi ajută acestuia să-și cîștige adevărata libertate, în care el acceptă în mod liber binele, dăruindu-se iubirii lui Dumnezeu și slujirii aproapelui. Dar spre a ajunge la aceasta, omul trebuie să colaboreze cu harul divin, prin care el își dobîndește adevărata libertate: libertatea mării fiilor lui Dumnezeu în viața de dincolo (Rom. 8, 21).

Mai adăugăm la aceasta faptul că în viața de toate zilele găsim exemple de oameni dedați cu totul răului, care, unelte ale diavolului fiind, săvîrșesc răul în mod constant, aducînd serioase daune morale și materiale nu numai unuia sau altuia dintre semenii, ci întregii societăți (de ex. autorii actelor de violență, atentatori, traficanții de stupeficante etc.). Dacă Dumnezeu n-ar respecta libertatea omului, ar trebui ca aceștia — sub o formă sau alta — să fie opriți de la nelegiuirile lor, dar tocmai faptul că ei se mențin pe calea răului, este cea mai bună dovadă că Dumnezeu le respectă libertatea, lăsîndu-i să zăcă «în poftele inimii lor» (Rom. 1, 24). spre ziua judecării (II Petru 2, 9).

2) *Existența răului în lume.* Această obiecție a fost formulată astfel: Dacă Dumnezeu conduce lumea, cum și de ce există răul în lume? Nu cumva Dumnezeu e cauza răului?

/Respingînd de la început că false toate concepțiile care susțin existența unui rău metafizic în lume (concepțiile dualiste care afirmă că la

temelia lumii stau două principii: al binelui și al răului, precum și concepțiile pesimiste, ca ale lui Schopenhauer, putem afirma că răul existent în lume este de două feluri: *răul fizic și răul moral*. Răul fizic constă în imperfecțiunile care există în natură și în viața umană: erupții vulcanice, cutremure de pămînt, uragane, ploi torențiale și inundații, secetă, numeroase boli și suferințe trupesti care culminează cu moartea. Răul moral sau păcatul a intrat în lume din cauza greșelii protopărinților noștri, fiind în mare parte și cauza răului fizic, căci suferințele, bolile și moartea, ca și înrăutățirea naturii și dușmănia animalelor sălbatice față de om sînt de asemenea urmările păcatului. Aceasta o arată sfîntul apostol Pavel spunînd: «Căci făptura s-a supus deșertăciunii (stricăciunii) nu de voie, ci din pricina celui ce a supus-o» (Rom. 8, 20).

Pe de altă parte, din cauza alterării chipului lui Dumnezeu în om prin păcat, mintea lui s-a întunecat, simțirea s-a pervertit, voința a slăbit, încît el a ajuns să fie supus ușor poftelor și patimilor de tot felul, a rîvnit și s-a condus după valori false, a poftit ce era al altuia, a nedreptățit și exploatat pe aproapele, astfel că relațiile dintre oameni s-au înrăutățit, din certuri și neînțelegeri ajungîndu-se la omoruri și la războaie între colectivitățile umane.

Cît privește răul fizic, acesta privit în sine în afara relației cu omul, nu e nici rău, nici bine, deoarece aceste fenomene sînt agenți fizici care țin de natură, devenind rele numai cînd cauzează pagube și nenorociri pentru oameni. Dar și în cazul în care acestea distrug bunurile materiale sau afectează însăși viața omului, trebuie să vedem în ele mijloace folosite pentru pedepsirea răului moral, păcatul, precum și prilejuri de aducere aminte că trebuie să ne pocăim, spre a nu cădea și noi în aceeași osîndă ca și aceia care au suferit de pe urma lor. În această privință, însuși Mîntuitorul ne atrage atenția prin două exemple: galileenii uciși de Pilat și cei optsprezece peste care a căzut turnul Siloamului (Luca, 13, 1-5) că răul fizic îi amenință ca pedeapsă din partea lui Dumnezeu pe toți cei ce perseverează pe calea păcatului, chiar dacă la un moment dat, a lovit numai pe unii dintre păcătoși.

Așadar, autorul răului în lume nu e nicidecum Dumnezeu, ci omul prin voința sa liberă. Dealtfel, Sfînții Părinți subliniază adeseori că răul n-are o existență proprie, deși este o realitate, ci lipsa binelui poartă numele de rău, deci el este o lipsă în existență, un *privat* — ceea ce nu există. La fel ei arată că Dumnezeu nicidecum nu poate fi socotit drept cauză a răului. În această privință, sfîntul Vasile cel Mare spune: «Nu socoti nici pe Dumnezeu cauză a existenței răului, nici nu închipui

răul ca avînd o existență proprie. Căci nu e subzistentă (substanțială) răutatea, ca un animal oarecare; nici nu are vreo esență ipostaziată a ei. Căci răul este o lipsă a binelui... Așa și răutatea nu are o subzistentă proprie, ci vine după aceea, datorită rănilor sufletului. Căci nu e nici nefăcut, cum spune cuvîntul celor necredincioși, care fac răul de aceeași cinste cu natura cea bună, considerînd că amîndouă sînt fără început și mai presus de facere. Nici creat. Căci dacă toate sînt din Dumnezeu, cum ar fi răul din bine? Căci nimic rău nu e din bine, nici răutatea, din virtute».

Fiind răul o lipsă a binelui, a cărui carență se opune progresului moral în lume, concepția creștină nu-l leagă de esența realității eterne, nici de cea creată de Dumnezeu, ci numai de libertatea omului. Dar după unii, dacă se ia în considerare cantitatea și varietatea răului din lume și dintre oameni, trebuie admisă, ca o cauză suplimentară a răului, în afară de libertatea omului, libertatea altor spirite în speță a îngerilor răi sau a diavolului. Astfel își găsesc explicație o serie de rele care bîntuie omenirea de astăzi.

3) *Disproporția dintre merit și răsplată.* Cea din urmă obiecție mai importantă împotriva providenței este formulată în felul următor: Dacă există providență divină, de ce nu există un raport just între virtute și fericire și între ticăloșie și nefericire, chiar în această viață? De ce, bunăoară, omul drept, credincios, evlavios, virtuos, în loc să se bucure de fericire în viață, e adeseori nefericit, în timp ce cel păcătos, vicios, necredincios, rău, în loc să fie nefericit, triumfă de multe ori asupra celui drept prin însăși răutatea lui, bucurîndu-se de fericire și bunăstare?

Dar dacă cercetăm mai îndeaproape cazuri concrete în acest sens, constatăm că de cele mai multe ori este vorba de aparențe care înșeală. Căci fericirea și nefericirea nu sînt în funcție nici de bogății sau de lipsa acestora și nici de treptele ierarhiei sociale pe care se află unii sau alții. Adeseori cei pe care-i credem fericiți, deoarece posedă bogății sau au funcții sociale înalte, nu sînt fericiți, fiindcă ori au conștiința împovărată de fapte rele, ori nu-și găsesc liniștea din cauza alergării după mai mari bogății și onoruri, ori nu sînt mulțumiți de ceea ce au făcut în viață în raporturile lor cu cei cărora le-au fost superiori ierarhici. Priviți din exterior, acești oameni par fericiți, dar dacă am putea pătrunde în conștiința lor, am vedea uneori că nu e așa. Ba uneori bogatul care pare fericit, are copii neascultători și răi, ori bolnavi, ceea ce aduce părinților numai suferință și nenorocire.

Pe de altă parte, cel sărac, modest, lipsit de bogăție și de onoruri sociale, dar virtuos, credincios și lipsit de invidie față de alții, poate fi mai fericit decît bogatul, dacă are cugetul curat, conștiință nepătată și fiind lipsit de pretenții nejustificate, se mulțumește cu ceea ce are.

/ Iar dacă uneori se întîmplă ca cei credincioși, evlavioși, virtuoși, drepti, într-adevăr să sufere în această viață, fiind adeseori ținta unor nenorociri continue, trebuie să avem în vedere că în concepția creștină suferința are un rol moral deosebit. Dacă cel ce se află în suferință își cîștigă virtutea răbdării și privește aceste nenorociri ca încercări la care este supus spre a-și dovedi și mai mult credința și dragostea față de Dumnezeu, atunci el nu disperă, nu cîrtește împotriva lui Dumnezeu, ci primește toate cu înțelegere spunînd asemenea dreptului Iov: *«Domnul a dat, Domnul a luat, fie numele Domnului binecuvîntat»* (Iov. 1, 21). Sfîntul apostol Pavel reproducînd un îndemn din Pilde privitor la certarea Domnului către cei pe care-i iubește, ne încredințează că Dumnezeu se poartă cu noi ca un tată care își ceartă fiul său (Evr. 12, 7).

/ Dacă totuși unii dintre cei răi se bucură de fericire, să nu uităm că prin aceasta Dumnezeu poate urmări îndreptarea acestora, spre a-i atrage la Sine, spre a-i îndemna la pocăință, spre a-i face să vadă bogăția îndurării divine. În acest sens, Sfîntul apostol Pavel spune: *«Sau disprețuiești tu bogăția bunătății lui (Dumnezeu) și îngăduința și îndelungă răbdarea, neștiind că bunătatea Lui duce la pocăință?»* (Rom. 2, 4).

/ În sfîrșit, noi nu trebuie să uităm că viața pămîntească nu-i decît locul de pregătire pentru cea veșnică. Acolo fiecare va fi răsplătit după meritul sau vina sa, căci judecata lui Dumnezeu este nepărtinitoare. Acolo se va realiza raportul just între virtute și fericire, între vinovăție și nefericire.

4. *Deismul și combaterea lui.* Despre deism ne-am ocupat și în capitolul: *Concepții străine cu privire la învățătura creștină despre existența lui Dumnezeu.* Apărut în Anglia în veacul XVII, fondatorul său fiind Herbert of Cherbury, deismul respinge orice dogmă a religiilor oficiale, reducînd religia la un fenomen ce decurge din însăși natura omenească. Caracteristica fundamentală a deismului este recunoașterea lui Dumnezeu numai drept cauza primară a lumii și a omului, cu negarea totală a intervenției divine în fenomenele din univers, natura dezvoltîndu-se și conducîndu-se după legile ei proprii.

Deismul este o concepție filosofică-religioasă care se opune întru totul ideii de providență divină. Prin aceasta, deismul își făurește o concepție falsă despre Dumnezeu, pe Care, (împotriva oricărei logici,

li lipsește tocmai de ceea ce leagă mai mult pe creator de opera Sa: purtarea de grijă față de aceasta. Cu atât mai mult, deismul nesocotește calitatea lui Dumnezeu de Părinte iubitor și purtător de grijă pentru tot ceea ce a creat. Dumnezeu n-a creat lumea dintr-un capriciu, pentru ca apoi să o părăsească, și nici n-a creat-o fără să-i fi dat din veșnicie acesteia un scop, de împlinirea căruia poartă de grijă Dumnezeu.

Dacă Dumnezeu din veșnicie a avut în ființa Sa planul de creare a lumii, precum și a mersului rinduit al ei în vederea împlinirii scopului pentru care a fost creată, la fel din veșnicie El a hotărât ca acest scop să se îplinească neabătut, pentru aceasta El acordând lumii pronia sau purtarea Sa de grijă. Căci dacă legea veșnică cuprinde principiile generale după care se conduce creatura, providența divină conduce în mod detaliat aplicarea acestor principii, începând din primul moment al creației și pînă cînd lumea își va fi împlinit scopul ei.

Ținînd seama de faptul că lumea, după porunca Creatorului: «Creșteți și vă înmulțiți, umpleți pămîntul și-l stăpîniți...» (Facere 1, 28), se află într-o continuă schimbare datorită efortului uman, apărînd în ea pe parcurs noi și noi realități, precum și de faptul că generațiile vechi de oameni dispar și mereu se nasc și cresc altele noi, care iau locul celor dispărute, putem afirma cu scolastici că în lume este vorba de o creație continuă, de la care Dumnezeu nu poate lipsi nicidecum. Astfel stînd lucrurile, providența divină apare cu atît mai necesară, cu cît fără ajutorul ei creatura nu și-ar putea împlini scopul său. Așadar, un Dumnezeu creator care să se dezintereseze și să lase în părăsire creatura Sa ar fi un nonsens, pe care mintea omenească nu-l poate accepta nicidecum. Deistilor li se potrivește răspunsul pe care Dumnezeu l-a dat lui Iov: «Cine este cel ce pune pronia sub obroc, prin cuvinte fără înțelepciune?» (Iov, 38, 22).

DUMNEZEU MÎNTUITORUL. PERSOANA MÎNTUITORULUI ÎN RAPORT CU SFÎNTA TREIME

Dumnezeu fiind unul în ființă, dar întreit în persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt, Fiul lui Dumnezeu, Logosul divin este Dumnezeu adevărat, asemenea Tatălui și Duhului Sfînt. Deși Sfînta Scriptură nu-L numește persoană în mod direct, numindu-L Fiu, îi arată calitatea de persoană, avînd aceeași natură sau ființă ca Dumnezeu Tatăl, fiind «lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, iar nu făcut» (art. 2, Simb. Cred.). El și-a primit natura sau ființa prin naștere, mai înainte de toți vecii, din Tatăl, precum Duhul Sfînt și-a primit-o tot de la Tatăl, prin purcedere. În acest sens, despre Fiul psalmistul spune: «Fiul Meu ești tu, eu astăzi Te-am născut» (Ps. 2, 6), de asemenea: «Din pîntece mai înainte de luceafăr Te-am născut» (Ps. 109, 3). Atît cuvîntul *astăzi*, cît și expresia *mai înainte de luceafăr* exprimă ideea nașterii din veșnicie a Fiului din Tatăl.

Ca Fiu născut din veșnicie din Tatăl, El e nedespărțit de Tatăl, precum raza soarelui este nedespărțită de soare. Și precum raza soarelui există de cînd există soarele, tot astfel și Fiul există din veșnicie de cînd există Tatăl și Duhul Sfînt.

În Sfînta Scriptură găsim numeroase dovezi despre dumnezeirea Fiului după întrupare, cînd El poartă îndeosebi numele de Iisus Hristos. Una dintre acestea o dă însuși Tatăl la teofania de la Botezul Domnului în Iordan, cînd glas din cer s-a auzit: «Acesta este Fiul Meu Cel iubit, întru Care bine am voit» (Matei 3, 17), iar alta, răspunsul dat de Mîntuitorul arhiereului Caiafa la întrebarea acestuia: «Te jur pe Tine pe Dumnezeu Cel viu, să ne spui de ești Tu Hristos, Fiul lui Dumnezeu» (Matei 26, 63), care sună astfel: «Tu ai zis» (Matei 26, 64), ceea ce înseamnă: «Așa este», adică: «ceea ce ai spus tu este adevărat». La fel, în mărturisirea lui Petru în numele apostolilor: «Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu» (Matei 16, 16), precum și în a lui Toma: «Domnul meu și Dumnezeuul meu» (Ioan 20, 28), Mîntuitorul Hristos e recunoscut ca Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu adevărat.

Sînt însă și numeroase alte texte din care rezultă divinitatea lui Iisus Hristos, în care I se atribuie natură și însușiri dumnezeiești. Așa se spune despre El că este *Dumnezeu întrupat* (I Tim. 3, 16); că este de

aceeași ființă sau consubstanțial cu Tatăl (Ioan, 10, 30); că în El locuiește trupește deplinătatea dumnezeirii (Col. 2, 9); că e vrednic de preamărire dumnezeiască (Ioan 17, 5); că este atotputernic (Ioan 1, 3; Matei 28, 18); că I se cuvine adorare dumnezeiască (Ioan 5, 23) ș.a.

Dacă totuși există unele texte din care s-ar putea deduce că Fiul nu este egal cu Tatăl, ca, bunăoară: «Mă duc la Tatăl, pentru că Tatăl este mai mare decât Mine» (Ioan, 14, 28), sau «Iar de ziua aceea și de ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl» (Matei 24, 36), sensul acestora se lămurește pe deplin dacă ținem seama de faptul că Mîntuitorul, avînd două naturi, o natură este omenească, deci negreșit inferioară naturii Tatălui, care nu are decît natură dumnezeiască și care este și creatorul naturii omenești. La fel și în alte locuri din Revelație, aparenta inferioritate a Fiului și a Duhului Sfînt față de Tatăl poate fi explicată prin faptul că Tatăl naște pe Fiul și porcede pe Duhul Sfînt, ceea ce, după cugetarea omenească, i-ar conferi o superioritate față de aceștia; de asemenea, prin faptul că Tatăl este principiu unic în Treime, El ar poseda o superioritate față de Fiul și Duhul Sfînt.

Dumnezeirea Fiului e mărturisită constant și de către Sfînta Tradiție chiar și înaintea Sinodului I ecumenic, în simbolurile de credință mai vechi, precum: simbolul apostolic, cel al lui Grigore Taumaturgul, al Bisericii din Ierusalim, din Cezareea și altele, în Mărturisirea de credință a sinodului din Antiohia (269), precum și de practica generală a Bisericii, de a excomunica pe toți ereticii care au negat dumnezeirea Fiului, ca: Cerint, Ebion, Carpocrat, Paul de Samosata și alții. Mărturii asemănătoare despre dumnezeirea Fiului ne dau sfîntii Clement Romanul, Policarp de Smirna, Iustin Martirul, Irineu, Origen și alții.

În concluzie, se poate deci constata că în raportul cu Sfînta Treime, persoana Mîntuitorului este înfățișată în Revelație ca posedînd toate atributele și însușirile care îl fac egal și consubstanțial cu Tatăl și cu Duhul, El fiind mărturisit ca Fiul lui Dumnezeu sau Logosul divin, născut din veci din Tatăl, iar ca Mîntuitor, fiind Fiul lui Dumnezeu care s-a pogorît din cer și s-a intrupat de la Duhul Sfînt și din Sfînta Fecioară Maria, «pentru noi oameni și pentru a noastră mîntuire».

Prin căderea în păcat, omul a pierdut comuniunea harică cu Dumnezeu și a intrat în moarte sufletească și ovină veșnică (așa cum s-a arătat în capitolul despre urmările păcatului strămoșesc), ajungînd într-o astfel de stare încît nu se mai putea mîntui prin propriile sale puteri. Dumnezeu însă, în nemărginita Sa bunătate și înțelepciune, a găsit cel mai potrivit mijloc al izbăvirii omului de rău, hotărînd intruparea Fiului Său pentru mîntuirea lumii (Efes. 2, 4—5; Tit. 3, 4—5).

Posibilitatea mîntuirii pentru omul căzut se întemeiază pe faptul că păcatul strămoșesc nu constituie o cădere radicală, o ruină totală, precum a fost cea a îngerilor care s-au împietrit în rău, ca dușmani ai lui Dumnezeu. În om însă, chipul lui Dumnezeu nu s-a desființat, ci s-a alterat numai, nu s-a distrus, ci în el a rămas mai departe năzuința spre adevăr și bine.

Astfel, în sine mîntuirea a fost posibilă pentru om, Dumnezeu prevăzînd-o și voind-o, dar nu numai prin puterile proprii ale omului, din cauza gravității căderii și a urmărilor ei. Mîntuirea neamului omenească este posibilă numai ca lucrare dumnezeiască, pentru om neexistînd nici un preț care să răscumpere sufletul său: «Că răscumpărarea sufletului e prea scumpă și niciodată nu se va putea face» (Ps. 48, 8); «Scoală-te, Doamne și vino în ajutorul nostru! Izbăvește-ne pentru numele Tău» (Ps. 43, 23), se spune chiar înainte de venirea Mîntuitorului.

Astfel, Dumnezeu cunoscînd din eternitate căderea omului, «mai înainte de întemeierea lumii» (I Petru 1, 20), a hotărît intruparea Fiului Său pentru mîntuire. Această hotărîre este «tăină a voinței Sale, după bunăvoința Sa, precum mai înainte a hotărît întru Sine» (Efes 1, 9), «tăina cea din veci ascunsă în Dumnezeu» (Efes. 3, 9; Rom. 16, 25—26; Col. 1, 26), «după darul ce ne-a fost dat în Hristos Iisus, mai înainte de începutul veacurilor» (II Tim. 1, 9), «spre mărirea noastră» (I Cor. 2, 7).

Explicația acestei tăine stă în necuprinsa bunătate a lui Dumnezeu care e cauză și a creației, și a mîntuirii: «Pentru că așa a iubit Dumnezeu lumea, încît și pe Fiul Cel unul născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică» (Ioan, 3, 16), și «Dumnezeu bogat fiind întru milă, pentru multa Sa dragoste cu care ne-a iubit pe noi, măcar că eram morți prin păcatele noastre, ne-a înviaț împreună cu Hristos» (Efes. 2, 4—5). Și tot astfel, scopul intrupării spre mîntuire, ca și al creației, este mărirea lui Dumnezeu și fericirea făpturilor Lui: «Mai înainte rînduindu-ne pe noi în a Sa iubire, să ne înfăptuiască prin Iisus Hristos... spre lauda mării darului Său... ca să fim spre lauda mării Sale» (Efes. 1, 5—6, 12), și «ca să se arate în veacurile viitoare bogăția cea mare a harului Său prin bunătatea ce a avut către noi întru Hristos Iisus» (Efes. 2, 7). Mîntuirea este astfel operă iubirii și a harului lui Dumnezeu (Efes. 2, 4; Tit. 2, 11; 3, 4; Rom. 3, 24).

Mîntuirea pentru toată lumea, înfăptuită prin opera lui Iisus Hristos se numește mîntuire obiectivă sau generală, iar însușirea de către fiecare om a acestei mîntuirii se numește mîntuire subiectivă sau personală, îndreptare, stînire, la temelia căreia stă mîntuirea obiectivă.

Crestinismul este religia mîntuirii și, de aceea, în centrul dogmaticii stă învățătura despre mîntuirea în Hristos, numită soteriologie, (de

la grecescul σωτηρία — mîntuire și λογος — cuvînt, știință), precedată de *hristologie*, adică de învățătura despre persoana Mîntuitorului Hristos, Cel ce săvîrșește mîntuirea.

Dacă mîntuirea se realizează prin Iisus Hristos, întrebarea care se pune este următoarea: De ce pentru opera de mîntuire se întrupează Fiul sau Cuvîntul lui Dumnezeu, și nu altă persoană a Sfintei Treimi? Motivul pentru care în vederea mîntuirii se întrupează a doua persoană a Sfintei Treimi, Fiul sau Cuvîntul lui Dumnezeu (Logosul), nu este arătat în mod precis în Revelație. Însă, din cugetarea Sfinților Părinți despre persoanele Sfintei Treimi și despre opera de mîntuire, găsim concluzii suficiente referitoare la acest motiv, care se pot rezuma în următoarele:

a) Era potrivit să se întrupeze Fiul, pentru că, așa cum spune în această privință sfîntul Ioan Damaschin, făcîndu-se Fiu al omului, își păstrează neschimbată proprietatea de a fi Fiu.

b) Fiul sau Logosul este Însuși Cuvîntul lui Dumnezeu, prin El vorbind adevărul absolut. El este împărtășitorul cunoștinței desăvîrșite; *«Eu sînt calea, adevărul și viața»* (Ioan 14, 6). Se cuvenea deci ca El, Cuvîntul ipostatic (personal) să se facă om, pentru ca să ne învețe direct și deplin cele despre Dumnezeu, la care altfel n-am fi putut ajunge.

c) Mîntuirea este o reînnoire, o refacere prin har a omului și a lumii și, așa fiind, era potrivit ca această refacere să se facă prin Acela despre care sfîntul evanghelist Ioan spune: *«toate prin El s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut»* (Ioan 1, 3; comp. Evr. 2, 10).

d) Fiul fiind «chipul lui Dumnezeu» (II Cor. 4, 4), al Tatălui, chip după care a fost creat omul, era potrivit ca prin chipul Tatălui, adică prin Fiul, să se mîntuiască omul, el însuși făcut după chipul lui Dumnezeu și refăcîndu-se astfel în mod chipul acela care era alterat prin căderea adamică.

La opera divină mîntuitoare, colaborează și Tatăl și Duhul Sfînt nedespărțit de Fiul. Participarea întregii Treimi la mîntuire este clar exprimată în Sfînta Scriptură. Astfel, în general, Dumnezeu este numit «Mîntuitorul nostru» (I Tim. 1, 1; Iuda 25), iar în special se arată împreună-lucrarea persoanelor Sfintei Treimi în mîntuire. *«Cînd s-au arătat bunătatea și iubirea de oameni ale lui Dumnezeu, Mîntuitorul nostru, nu pentru faptele dreptății, pe care le-am făcut noi, ci după a Lui milă ne-a mîntuit pe noi prin baia nașterii celei de a doua și a înnoirii Duhului Sfînt, pe care l-a vărsat din belșug peste noi, prin Iisus Hristos, Mîntuitorul nostru»* (Tit 3, 4—6).

Această participare treimică se arată și în actele deosebite, cuprinse în lucrarea mîntuitoare privită ca unitate mai largă: la întrupeare, Duhul Sfînt se pogoară peste Sfînta Fecioară, iar puterea Tatălui o umbrește (Luca 1, 35); la Botezul Domnului, Duhul lui Dumnezeu s-a văzut pogorîndu-se în chip de porumbel peste Iisus și glasul Tatălui s-a auzit declarîndu-și iubirea față de Fiul și exprimîndu-și bunăvoința față de lume prin Fiul (Matei 3, 16—17); Însuși Mîntuitorul declară că învățătura Sa este acțiunea Sfintei Treimi: *«Învățătura Mea nu este a Mea, ci a Celui ce M-a trimis»* (Ioan 7, 16; 12, 49); *«Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc săracilor; M-a trimis să tămăduiesc pe cei zdrobiți cu inima»* (Luca 4, 18); minunile pe care le săvîrșește Fiul sînt «lucrurile» Tatălui, care sălășluiește în Fiul (Ioan, 14, 10), făcute fiind de «Duhul lui Dumnezeu» (Matei 12, 28); moartea lui Iisus Hristos este în conformitate cu voința Tatălui, care *«pe Însuși Fiul său nu l-a cruțat, ci l-a dat morții pentru noi toți»* (Rom. 8, 32); *«Hristos prin Duhul Cel veșnic, s-a adus pe sine jertfă fără de prihană lui Dumnezeu»* (Evr. 9, 14); însăși Învierea lui Hristos este lucrare și a Tatălui și a Duhului Sfînt: *«Iar dacă Duhul Celui ce a înviat pe Iisus din morți locuiește întru voi, El, Cel ce a înviat pe Iisus din morți, vii va face și trupurile voastre muritoare, prin pricina Duhului Său care sălășluiește întru voi»* (Rom. 8, 11). Astfel, ca și creația și providența, și mîntuirea este lucrarea Sfintei Treimi: a Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfînt.

Pregătirea omenirii pentru venirea Mîntuitorului. (iudei și păgîni)

Potrivit planului divin de mîntuire a lumii, omenirea trebuia pregătită un timp mai îndelungat, pentru venirea Mîntuitorului, pentru ca ea, ajungînd la conștiința păcătoșeniei și a decăderii, să dorească sosirea acestuia. Această pregătire s-a făcut pe două căi și anume, una pozitivă, prin Revelația supranaturală, prin care li s-a descoperit oamenilor din timp că va veni un Izbăvitor care să-i scape de sub povara păcatului; de asemenea, prin una negativă, datorită greutăților, necazurilor și suferințelor îndurate de oameni, care au potențat în ei dorința după un mîntuitor.

Pregătirea a durat mii de ani, ea începînd încă în momentul în care Dumnezeu a pronunțat pedeapsa protopărinților noștri, căci atunci El le-a dat și nădejdea mîngîietoare despre venirea Mîntuitorului, adică a unui Răscumpărător care să-i slobozească din starea în care se aflau. Aceasta este cea dintîi veste bună (Protoevanghelia) pe care Dumnezeu

o dată protopărinților cu privire la Cel care va zdrobi capul șarpelui prin care a venit răul în lume: *«Dușmănie voi pune între tine și femeie, între sămînța ta și sămînța ei. Aceea va zdrobi capul tău, iar tu îi vei înțepa călcîiul»* (Facere 3, 15).

Nădejdea venirii unui Mîntuitor a fost mereu prezentă în Conștiința oamenilor, ea odrăslind încă în cugetul protopărinților, căci ei înșiși credeau că Mîntuitorul va veni în curînd. Astfel, cînd Eva a dobîndit pe primul ei fiu, Cain, nume care înseamnă «dobîndire, cîștig», ea a crezut că acesta va fi răscumpărătorul făgăduit. La fel, cînd i s-a născut Abel, nume ce înseamnă o altă «sămînță», de asemenea ea a crezut că acesta va fi răscumpărătorul care s-a născut din sămînța ei. Tot astfel, în șirul urmașilor lui Adam pînă la potop, s-a menținut nădejdea că Răscumpărătorul nu va întîrzia să vină. Astfel, Lameh a crezut că fiul său cel întîi născut, Noe, nume ce înseamnă «liniște, mîngîiere», va face ca oamenii «să se odihnească de lucrurile lor și de osteneala mîinilor și de pămîntul blestemat de Dumnezeu» (Facere 3, 29). Însuși Noe, cel prin care neamul omenesc a fost salvat de dezastrul potopului, a crezut că primul său fiu, Sem, va fi răscumpărătorul făgăduit.

Dar odată cu răspîndirea oamenilor pe tot pămîntul cunoscut pînă atunci, după amestecarea limbilor la turnul Babel, făgăduința făcută în Protoevanghelie a fost păstrată mai mult sau mai puțin de fiecare neam în parte, cu toate că fiecare popor a înțeles-o în mod diferit. Ea însă s-a menținut peste tot, ca o dovadă evidentă despre originea, comună a tuturor oamenilor și despre o revelație primordială, deși la unele popoare ea a ajuns complet desfigurată, ceea ce se poate constata din diferite legende și mituri ale acestora.

Hotărîrea divină de alegere a unui popor din chaldeanul Avram, ca urmare a înmulțirii fărădelegilor între oameni și a căderii în idolatrie, va aduce cu sine de acum înainte pregătirea oamenirii în vederea mîntuirii pe două linii: pe cea a poporului ales și pe cea a popoarelor păgîne.

Pregătirea poporului ales, adică a iudeilor, s-a făcut într-un mod cu totul special, atît sub aspect pozitiv, cît și negativ. Sub aspect pozitiv, ea s-a făcut prin întărirea făgăduințelor lui Dumnezeu despre trimiterea unui răscumpărător lui Avram, Isac și Iacov, prin promisiunile făcute fiecăruia: *«Întru sămînța ta se vor binecuvînta toate neamurile pămîntului»* (Facere 22, 18; 26, 4; 28, 14). Iacob, pe patul de moarte fiind și inspirat de Duhul Sfînt, a putut prezice chiar timpul venirii Răscumpărătorului, precum și semînța din care se va naște: *«Nu va lipsi sceptrul din Iuda și povățuitor din coapsele lui, pînă ce va veni Împăciuitorul și de El vor asculta neamurile»* (Facere 49, 10).

Însuși Moise, în conștiința căruia făgăduința făcută de Dumnezeu protopărinților și reînnoită patriarhilor era mereu vie, a profetizat că Răscumpărătorul va fi prooroc: *«Prooroc asemenea mie va ridica ție Domnul Dumnezeul tău dintre frații tăi; pe Acela să-L ascultați»* (Deut. 18, 15).

Încă înainte de cucerirea Canaanului, vrăjitorul păgîn Valaam, chemat de regele moabiților, Balac, ca să blesteme poporul Israel, venind peste el Duhul Domnului, în loc să-l blesteme, l-a binecuvîntat și a profetizat următoarele: *«Ieși-va din sămînța lui (Israel) un om, care va stăpîni neamuri multe... Îl văd, dar acum încă nu-i; îl privesc, dar nu de aproape; o stea răsare din Iacov, un toiag se ridică din Israel și va lovi pe căpeteniile Moabului și pe toți fiii lui Set și-i va zdrobi...»* (Num. 24, 7, 17).

Dar conștiința venirii Răscumpărătorului se menține mai vie în poporul evreu îndeosebi prin profețiile mesianice, despre care vom vorbi mai tîrziu.

În sens negativ, poporul iudeu a fost pregătit prin întărirea conștiinței păcătoșeniei și dorința după un izbăvitor care să-i scape din robia păcatului. Această pregătire s-a făcut îndeosebi prin legea ceremonială a lui Moise, ale cărei jertfe, spălări și curățiri prefigurau jertfa izbăvitoare a Mîntuitorului și curățirea păcatelor prin pocăință.

Revenind acum la pregătirea popoarelor păgîne după alegerea lui Israel, aceasta se arată în primul rînd, prin legea morală naturală, manifestată în conștiință, pe care nici păgînii n-o pierduseră, precum și prin înclinația lor spre adevăr și bine. Totodată și lor, prin experiența religioasă și morală, li s-a întărit sentimentul vinovăției, al părăsirii lor de către Dumnezeu și al neputinței omenesti, chiar fără o cunoștință mai clară despre toate acestea, din toate rezultînd nevoia și dorința după un ajutor dumnezeiesc. Aceasta se poate vedea din diferitele practici rituale și jertfe existente la păgîni, născute din sentimentul vinovăției și din dorința de mîntuire. Universalitatea jertfelor la popoarele păgîne — unele chiar de ființe omenesti — dovedește conștiința ispășirii și dorința venirii unui răscumpărător care să-i scape de urmările păcatului. La aceste concluzii ajungem și dacă cercetăm legende și miturile unor popoare păgîne, din care, cu toată desfigurarea suferită de acestea în decursul timpului, putem desprinde credința lor într-un păcat săvîrșit de strămoși, datorită căruia întreaga omenire se află în suferință, și de asemenea, nădejdea în venirea unui izbăvitor, care să-i ridice pe oameni din decăderea în care se află.

Nu trebuie să uităm nici faptul că poporul iudeu, păstrătorul fidel al Revelației divine, atît înainte, cît și după ocuparea Canaanului, tră-

ia înconjurat de numeroase popoare păgine, cu unele dintre ele avînd chiar relații mai strînse, cu toate opreliștile divine. Aceste popoare au putut ajunge astfel să cunoască de la iudei, fie cît de sumar și fragmentar, promisiunile divine în legătură cu venirea unui Mîntuitor. De altfel, Dumnezeu a binevoit să descopere, uneori în mod pozitiv, și păgînilor vestea că din poporul Israel se va naște Mîntuitorul. E semnificativă în această privință profeția făcută de vrăjitorul Valaam din Petor, de lângă Eufrat, regelui moabitean, Balac: *«Iată va ieși din sămînța lui (Israel) un Om care va stăpîni multe neamuri și stăpînirea lui va întrece pe cea a lui Agag și împărăția lui se va înălța... Îl văd, dar acum încă nu-l; îl privesc, dar nu de aproape; o stea răsare din Iacov; un toiag se ridică din Israel și va lovi pe căpeteniile Moabului și pe toți filii lui Set îi va zdrobi... Din Iacov se va scula Cel ce va stăpîni cu putere și va pierde pe cei ce vor rămîne în cetate»* (Num. 24, 7, 17, 19).

Le fel, unii dintre păgini au putut cunoaște profețiile mesianice din traducerea în limba greacă a Vechiului Testament (Septuaginta), făcută în Egipt, în veacurile III și II î.Hr. Astfel, unele popoare păgine au putut cunoaște, în oarecare măsură, speranțele pe care le nutrea poporul iudeu în legătură cu venirea Mîntuitorului, speranțe pe care și le-au însușit și ele.

Dar majoritatea popoarelor păgine, care n-au avut nici un contact cu poporul evreu și nici n-au putut cunoaște nimic din cuprinsul Vechiului Testament, au păstrat totuși unele elemente din Revelația primordială, concretizate în legende și mituri, prin care s-a menținut, fie cît de obscur, făgăduința venirii unui răscumpărător. Astfel, la vechii persi exista credința că la sfîrșitul fiecăreia din cele trei perioade de cîte 3000 de ani din viața omenirii, va veni în lume cîte un trimis al zeului cel bun, Ahuramazda, spre a scăpa omenirea de sub puterea zeului rău, Angromainius. Ultimul trimis, Saoșiant, se va naște dintr-o fecioară, care îl va concepe scaldîndu-se într-un lac, unde va fi fecundată de sămînța lui Zaratustra. Acest Saoșiant va avea un rol asemănător cu cel al lui Mesia.

În religia hindusă există credința că înțeleptul Krișna, încarnarea zeului Vișnu, a venit în lume ca să zdrobească capul șarpelui Calua, dușmanul oamenilor.

Credința în venirea unui reformator religios se găsește și la mexicani, acesta urmînd să înlocuiască jertfele omenesti cu jertfe nevinovate. La ei se găsesc de asemenea statui, care adesea reprezintă un șarpe rupt în bucăți de Teotl, zeul soarelui.

Intr-un mit egiptean, zeul bun Horus, fiul lui Osiris și Isis, biruiește pe zeul rău, Tifon, care are chip de șarpe și este izvorul tuturor nenorocirilor omenesti.

Precum se poate vedea, între aceste din urmă credințe și istorisirea biblică despre căderea în păcat a primilor oameni, datorită ispitei șarpelui, este o vădită asemănare, ceea ce dovedește că la aceste popoare s-au păstrat însemnate date din Revelația primordială.

La greci, eroul Prometeu, cel osîndit de Zeus să i se sfîșie zilnic ficatul de către un vultur, pentru că a readus din cer oamenilor focul luat acestora de Zeus ca pedeapsă, primește din partea zeului Hermes, următoarele cuvinte de mîngiere: *«Nu mai aștepta sfîrșitul chinurilor tale pînă ce nu se va arăta unul dintre zei, care să ia asupra-și muncile tale și să îndrăznească a se urca în întunericul tartarului»*. Și aici se văd păstrate elemente din Revelație în legătură cu scăparea omenirii din robia păcatului și a morții, prin venirea unui Mîntuitor.

Se poate însă constata că la popoarele păgine mai culte, precum la greci și la romani, s-au păstrat numeroase elemente din Revelație prin cei mai de seamă oameni ai acestora, care erau filosofi. Astfel, ideea despre Logosul divin, care insuflă oamenilor aleși noțiunile de adevăr, bine și frumos, despre care vorbesc *Socrate, Platon și stoicii*, era prezentată în astfel de termeni, încît se părea că Logosului i se atribuie calitatea de ființă personală, cu un rol echivalent celui de Mîntuitor. Așa se explică faptul că unii Sfinți Părinți au arătat stimă și prețuire unor filosofi păgini, văzînd în Logosul despre care au vorbit aceștia Duhul lui Dumnezeu, care a lucrat asupra păgînilor spre a-i aduce la mîntuire. Nu este deci de mirare dacă unii Sfinți Părinți spun despre Platon că a fost un Moise care a vorbit grecește, iar sfîntul Iustin Martirul spune că Socrate, alături de Heraclit, pentru că au trăit în conformitate cu poruncile Logosului, au fost creștini înainte de vreme. Aceasta explică și faptul că numeroși filosofi ai antichității greco-romane, ca: *Socrate, Platon, Heraclit, Zenon, Seneca, Cicero și alții*, sînt zugrăviți pe pereții exteriori ai unor biserici și minăstiri ortodoxe, ori chiar în tinda acestora.

La romani, ideea venirii unui Mîntuitor se găsește în cărțile sibiline, un fel de cărți cu conținut profetic, apoi la filosoful Cicero, precum și la poetul Virgilius, iar istoricii Tacit și Suetoniu dau oarecare indicații chiar despre locul și timpul venirii acestuia.

Pe de altă parte, însăși venirea magilor sau filosofilor de la Răsărit la staulul din Betleem, spre a se închina noului Împărat ce s-a născut, acest eveniment fiind prevestit de o stea care i-a și condus, dove-

dește că și popoarele din Orientul îndepărtat așteptau venirea unui Mântuitor, cunoscând chiar locul și timpul venirii lui.

Dealtfel, Sfânta Scriptură, conține suficiente indicii din care putem deduce că toate popoarele, indiferent de proveniență, au fost pregătite pentru venirea Mântuitorului. Sfântul Evanghelist Ioan spune despre Cuvântul întrupat că este *«lumina cea adevărată care luminează pe tot omul ce vine în lume»* (Ioan 1, 9). Însuși Mântuitorul rămâne impresiionat de credința sutașului roman care, deși păgîn, credea în puterea Sa dumnezeiască, ceea ce îl face să exclame: *«Adevăr grăiesc vouă, nici în Israel n-am aflat atîta credință. Și zic vouă, că mulți de la Răsărit și de la Apus vor veni și se vor odihni cu Avraam și cu Isac și cu Iacov, în împărăția cerurilor»* (Matei 8, 10—11), ceea ce, evident, înseamnă că mulți dintre păgîni, datorită faptului că au fost pregătiți, vor crede în El și se vor mîntui, asemenea patriarhilor evrei. De asemenea, sfântul apostol Pavel spune celor din Listra că și în lumea păgînă, Făcătorul de bine *«nu S-a lăsat pe Sine nemărturisit»* (Fapte, 14, 17), ceea ce iarăși înseamnă că Dumnezeu a fost cunoscut și mărturisit chiar și între păgîni. Iar faptul că Apostolii, care au propovăduit Evanghelia în lumea păgînă, s-au bucurat de atîtea succese, se datorește tocmai pregătirii acesteia pentru venirea Mântuitorului.

Astfel se poate spune că nu numai iudeii, ci și popoarele păgîne au fost pregătite pentru venirea Mântuitorului. Dar în timp ce pregătirea iudeilor avea la temelie Revelația supranaturală neîntreruptă, căci *«în multe rînduri și în multe chipuri a vorbit Dumnezeu părinților noștri mai întîi prin prooroci...»* (Evr. 1, 1), Revelație păstrată de ei cu sfințenie, din care ei au putut dobîndi certitudinea venirii Mântuitorului din seminția Iuda, la timpul profetizat de Daniel și în locul arătat de Mihea, pregătirea păgînilor avea la bază mai mult unele reminiscențe din Revelația primordială, împrumutate de la iudei, sau unele idei despre Mesia, nu destul de clare; pe lîngă aceasta experiența lor religioasă și morală care i-a dus la numeroase rătăcirii, datorită cărora conștiința decăderii lor a devenit tot mai trează, făcînd să li se nască în suflete dorința de izbăvire de către un Răscumpărător, trimis al lui Dumnezeu. Și cu toate că ideea venirii acestui Răscumpărător a fost trează mai ales în mintea unor gînditori și înțelepți ai lor, în masa poporului pregătirea a fost mai mult sub aspectul negativ: conștiința decăderii și a păcătoșeniei i-a făcut să aștepte un Mântuitor care să-i scape de necazurile și suferințele pe care le îndurau, asigurîndu-le o viață mai bună.

Proorocii despre venirea Mîntuitorului

În planul divin al creației a fost cuprinsă nu numai crearea omului, ci și mîntuirea acestuia după căderea în păcat. De aceea, odată cu pedeapsa pronunțată de Dumnezeu asupra protopărinților noștri, li s-a dat acestora și făgăduința unui Mîntuitor, care să-i scoată din starea de decădere în care au ajuns după păcat. După ce l-a blestemat pe șarpe pentru ispitirea Evei, Domnul Dumnezeu a continuat: *«Vrăjmășie (dușmănie) voi pune între tine și între femeie, între sămînța ta și între sămînța ei; aceea va zdrobi capul tău, iar tu vei înțepa călcîiul ei»* (Facere 3, 15). După făgăduința (Protoevanghelia) pe care Dumnezeu a dat-o întregului neam omenesc pe cînd el se afla încă în coapsele lui Adam (sămînța femeii (Mîntuitorul) va zdrobi capul șarpelui, cîștigînd astfel biruință deplină asupra diavolului), în răstimpul de la Adam pînă la potop, numele simbolice date unor urmași ai acestuia au avut sens profetic, menținîndu-se nădejdea trimiterii unui Mîntuitor și a izbăvirii din starea de decădere în care se afla neamul omenesc.

Făgăduința despre venirea unui Mîntuitor este însă mereu întărită și exprimată din ce în ce mai clar și în termeni mai preciși prin cele vestite de Dumnezeu poporului ales, începînd cu Avraam, părintele acestui popor. Astfel, Dumnezeu îi spune: *«Întru tine se vor binecuvînta toate neamurile»* (Facere 12, 3; 18, 18); *«Binecuvîntînd, te voi binecuvînta și înmulțind, voi înmulți sămînța ta ca stelele cerului și ca nisipul mării...»* (Facere 22, 17). Aceeași făgăduință o întărește lui Isac, fiul lui Avraam: *«Întru sămînța ta se vor binecuvînta toate neamurile pămîntului»* (Facere 26, 4). Patriarhului Iacov, părintele celor douăsprezece semînții ale lui Israel, Dumnezeu îi repetă aceeași făgăduință, cu specificarea că sămînța lui *«se va lăfi spre mare și spre miazăzi și spre miazănoapte și spre răsărit»* (Facere 28, 14). Aceluiași patriarh, Dumnezeu îi descoperă că din coapsele fiului său, Iuda, se va naște Mîntuitorul: *«Nu va lipsi Domn din Iuda și povățuitor din coapsele lui, pînă vor veni cele gătite lui (Șilo), și acela va fi așteptarea neamurilor»* (Facere 49, 10). La fel, vrăjitorul păgîn Valaam, chemat de regele Moabului, Balac, ca să blesteme pe Israel, din porunca Domnului profetește acestuia că din poporul ales se va naște Mîntuitorul: *«Îl văd, dar acum încă nu-i; Îl privesc, dar nu de aproape; o stea răsare din Iacov; un toiag se ridică din Israel și va lovi pe căpeteniile Moabului și pe toți fiii lui Set îi va zdrobi»* (Num. 24, 17). Însuși Moise reamintește făgăduințele mereu reînnoite, făcute de Domnul poporului ales prin patriarhii și strămoșii lui, spunînd: *«Prooroc din mijlocul tău*

și din frații tăi, asemenea mie, îți va ridica Domnul Dumnezeuul tău; pe Acela să-L ascuți» (Deut. 18, 15).

Promisiunile divine făcute poporului ales de Dumnezeu sînt repetate în dese rînduri, pentru ca, în măsura în care, prin legea ceremonială, acesta a ajuns la conștiința păcătoșeniei și la întărirea acesteia, să dorească tot mai mult venirea unui Mîntuitor. Astfel, iconomia divină pregătește prin aceste făgăduințe și profeții, pe poporul evreu pentru «plinirea vremii» (Gal. 4, 4).

Numeroase profeții mesianice se află în cartea Psalmilor, în unele din ele făcîndu-se precizări de amănunt în legătură cu viața și Patimile Mîntuitorului. După dezbinarea regatului davidic, profețiile mesianice devin tot mai numeroase, mai clare și mai precise, ele fiind cuprinse în cărțile profeților mari și mici. Toate aceste profeții — atît din Psalmi, cît și din cărțile profetice — cuprind numeroase prevestiri cu privire la persoana, viața și lucrarea răscumpărătoare a lui Mesia, pe care Dumnezeu le-a descoperit în Duh aleșilor Săi, proorociei, pentru ca poporul iudeu să poată recunoaște în acela care va veni la «plinirea vremii» (Gal. 4, 4) pe Mîntuitorul, Mesia cel așteptat.

Aceste profeții mesianice cuprind descoperiri cu privire la timpul și locul venirii Mîntuitorului (Dan. 9, 24—27; Ag. 2, 10; Mal. 3, 1; Mih. 5, 2); la seminția din care se va naște (Ps. 88, 35; Isaia 11, 1); la nașterea dintr-o fecioară (Isaia 7, 13); la pruncul minunat și împărăția sa viitoare (Is. 9, 6; Ier. 23, 5; Iez. 34, 23); la închinarea magilor și aducerea de daruri (Ps. 71, 10—11); la întreta Lui activitate de profet, preot și împărat (Ps. 109, 4—5; Isaia 2, 2—4; 11, 10; 32, 1; Ier. 23, 5—6; Mih. 4, 1—22; Zah. 6, 13; 9, 9; Ps. 2, 5); la Patimile, moartea și învierea Lui (Ps. 21, 1; 34, 14—15; 68, 25; Isaia 53, 1—12); la divinitatea Lui (Isaia 25, 9; 61, 1; Ier. 23, 6); la moartea Lui izbăvitoare și răscumpărătoare (Isaia, cap. 53); la slujirea Lui universală atît pentru iudei, cît și pentru păgîni (Isaia 49, 6; 55, 5; Ier. 3, 17—18; Sof. 3, 9—10); la Legămîntul cel nou și veșnic pe care-l va încheia Mesia (Isaia 55, 3—5; 59, 21); la jertfa euharistică ce va înlocui toate jertfele (Mal. 1, 11); la a doua Sa venire (Ps. 49, 2—3); la împărăția dreptății și păcii la care vor fi chemate toate neamurile și care nu va avea sfîrșit (Isaia 2, 2—3; 32, 1; 60, 16—19; Dan. 7, 13—14; Mih. 4, 2—4; Ps. 71, 7—8; Isaia 9, 6); la trimiterea lui Ilie, ca înainte-mergător; la a doua venire a Domnului (Mal. 4, 5) și altele.

În multe din aceste profeții se fac chiar precizări de amănunt la evenimente în legătură cu viața și Patimile Mîntuitorului, precum: uciderea pruncilor din Betleem (Ier. 31, 15); trimiterea unui înainte-mergător spre a găti căile Lui (Isaia 40, 3; Mal. 3, 1); intrarea trium-

fală în Ierusalim (Zah. 9, 9); vînzarea Lui pe treizeci de arginți (Zah. 11, 12—13); cumpărarea țarinei olarului (Ier. 32, 9); batjocurile, suferințele și chinurile îndurate de El (Ps. 34, 14—15); adăparea cu oțet și fiere (Ps. 68, 25); împărțirea hainelor Lui și aruncarea de sorți pentru cămașa Sa (Ps. 21, 20); nu I se va zdrobi nici un os (Ps. 33, 19—20); împungerea coastei Lui cu sulița (Zah. 12, 10) și altele.

În cele ce urmează, reproducem cîteva dintre cele mai semnificative profeții.

1) a) Despre timpul venirii Mîntuitorului: «Saptezeci de săptămîni sînt hotărîte pentru poporul tău și pentru cetatea ta cea sfîntă, pînă ce fărădelegea va trece peste margini și se va pecetlui păcatul și se va ispăși nelegiuirea, pînă ce dreptatea cea veșnică va veni, vedenia și proorocia se vor pecetlui și se va unge Sfîniul Sfînților. Să știi și să înțelegi că de la ieșirea poruncii pentru zidirea din nou a Ierusalimului și pînă la Cel Uns — Cel Vestit — sînt șapte săptămîni și șasezeci și două de săptămîni; și din nou vor fi zidite piețele și zidul din afară, în vremuri de strîmtorare. Iar după cele șaiszeci și două de săptămîni, Cel Uns va pieri fără să se găsească vreo vină în El, iar poporul unui domn va veni și va dărîma cetatea și templul. Și sfîrșitul cetății va veni prin potopul mîniei lui Dumnezeu și pînă la capăt va fi război — prăpădul cel hotărît. Și El va încheia un legămînt cu mulți într-o săptămîină, iar la mijlocul săptămînii va înceta jertfa și prinosul și în templu va fi urîciunea pustiirii, pînă cînd pedeapsa nimicirii cea hotărîtă se va vărsa peste locul pustiirii» (Dan. 9, 24—27).

Săptămînile de care se vorbește în profeție sînt săptămîni de ani, care se calculează de la darea edictului de rezidire a Ierusalimului, de către împăratul Artaxerxe Longimanul, la anul 452 î.Hr.

b) Nașterea Mîntuitorului în Betleemul Iudeii: «Și tu, Betleeme Efrata, cu nimic nu ești mai mic între miile lui Iuda, căci din tine va ieși Stăpînitor peste Israel, iar obîrșia Lui este dintru început, din zilele veșniciei» (Mih. 5, 1).

c) Nașterea Mîntuitorului dintr-o fecioară: «Pentru aceasta Domnul Meu vă va da semn: Iată Fecioara va lua în pîntece și va naște fiu și vor chema numele lui Emanuel» (Isaia 7, 14).

d) Intrarea triumfală în Ierusalim: «Bucură-te, foarte, fiica Sionului, veselește-te, fiica Ierusalimului, căci iată împăratul tău vine la tine drept și biruitor, smerit și călare pe asin, pe mînzul asinei» (Zah. 9, 9).

e) Jertfa izbăvitoare și răscumpărătoare a lui Mesia și preamărirea Lui: «Doamne, cine va crede ceea ce noi am auzit și brațul Dom-

"O mlaștită va ieși din Iudaea: lui Iesai în un loc"

nului cui se va descoperi? Crescut-a înaintea lui ca o odraslă, și ca o rădăcină în pământ uscat; nu avea chip nici frumusețe ca să ne uităm la el, și era fără înfățișare ca să ne fie drag. Disprețuit era și cel din urmă dintre oameni: om al durerilor și cunoscător al suferinței, unul înaintea căruia să-ți acoperi fața; disprețuit și desconsiderat. Dar El a luat asupra-Și durerile noastre și cu suferințele noastre S-a împovărat. Și noi îl socoteam pedepsit, bătut și chinuit de Dumnezeu. Dar El fusese străpuns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră și prin rănilor Lui noi toți ne-am vindecat. Toți umblăm rătăciți ca niște oi, fiecare pe calea noastră, și Domnul a făcut să cadă asupra Lui fărădelegile noastre, ale tuturor. Chinuit a fost, dar S-a supus și nu Și-a deschis gura Sa: ca un miel spre junghiere S-a adus și ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund, așa nu Și-a deschis gura Sa. Întru smerenia Lui judecata Lui s-a ridicat, și neamul Lui cine îl va spune? Că s-a luat de pe pământ viața Lui! Pentru fărădelegile poporului Meu a fost adus spre moarte. Mormântul Lui a fost pus lângă cei fără de lege și cu cei făcători de rele, după moartea Lui, cu toate că nu săvârșise nici o nedreptate și nici înșelăciune nu fusese în gura Lui. Dar a fost voia Domnului să-L zdrobească prin suferință. Și fiindcă Și-a dat viața ca jertfă pentru păcat, va vedea pe urmașii Săi. Își va lungi viața și lucrul Domnului în mîna Lui va propăși. Scăpat de chinurile sufletului său, va vedea rodul ostenețelor Sale și de mulțumire se va sătura. Prin știința lui, dreptul, sluga mea, va îndrepta pe mulți, și fărădelegile lor le va lua asupra sa. Pentru aceasta îi voi da partea sa printre cei mari și cu cei puternici va împărți prada, ca răsplată că Și-a dat sufletul Său spre moarte și cu cei făcători de rele a fost numărat. Că El a purtat fărădelegile multora și pentru cei păcătoși și-a dat viața» (Isaia 53, 1-12).

f) Întoarcerea fiilor lui Israel la Dumnezeul lor și la David, împăratul lor: «Că zile fără de număr fiii lui Israel vor rămîne fără rege, fără căpetenie, fără jertfă, fără stîlp de aducere-aminte, fără efod și fără terafimi. După aceea, fiii lui Israel se vor întoarce la credință și vor căuta pe Domnul Dumnezeu lor, și pe David, împăratul lor, iar la sfîrșitul zilelor celor de pe urmă, se vor apropia cu înfricoșare de Domnul și de bunătatea lui» (Osea 3, 4-5).

g) Tatăl dă Fiului Omului domnia și stăpînire veșnică: «Privit-am în vedenia de noapte, și iată pe norii cerului venea cineva ca Fiul Omului, și El a înaintat pînă la Cel vechi de zile, și a fost dus în fața Lui. Și Lui i s-a dat stăpînire, slava și împărăția, și toate popoarele,

neamurile și limbile îi slujeau Lui. Stăpînirea lui este veșnică, stăpînire care nu va trece, iar împărăția Lui nu va fi nimicită niciodată» (Dan. 7, 13-14).

Desigur, alături de profețiile mesianice, întreaga lege mozaică a pregătit poporul iudeu pentru venirea Mîntuitorului, ea fiind, după cuvintele sfîntului apostol Pavel, «călăuză (pedagog) spre Hristos» (Gal. 3, 24).

Întruparea Mîntuitorului; persoana divino-umană a Mîntuitorului

Este cu totul sigur faptul că Mîntuitorul S-a întrupat, adică S-a făcut om «pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire» (art. 3 din Simb. Cred.). În această privință, Sfînta Scriptură ne dă depline lămuriri: «Fiul Omului a venit să caute și să mîntuiască pe cel ce era pierdut» (Luca 19, 10); «Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mîntuiască lumea prin El» (Ioan 3, 17); «Iisus Hristos a venit în lume ca să mîntuiască pe cei păcătoși» (I Tim. 1, 15); «pe Hristos, Dumnezeu L-a rînduit jertfă de ispășire» (Rom. 3, 25), «ca prin moarte să surpe pe cel ce are stăpînirea peste morți, adică pe diavolul, și să izbăvească pe cei ce erau ținuți toată viața în robia fricii de moarte» (Evr. 2, 14—15).

Nicăieri în izvoarele Revelației nu se arată vreo altă cauză a întrupării, decît căderea omului. Sfînta Tradiție de asemenea ne dă mărturie că Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat pentru mîntuirea oamenilor din robia păcatului și a morții. Astfel, Sfîntul Ioan Gură de Aur zice: «Hristos Mîntuitorul fiind Dumnezeu, a primit trupul nostru și S-a făcut om nu în alt scop, ci numai pentru mîntuirea neamului omenesc», iar Fer. Augustin spune: «Si homo non periisset, Filius hominis non venisset» (Dacă omul n-ar fi pierit, Fiul omului n-ar fi venit). De aceea, opinia pelagiană, calvinistă și sociniană, anume că Întruparea Domnului a fost concepută din veșnicie, cuprinzîndu-se în planul creației, fără vreo legătură cu mîntuirea, adică numai pentru manifestarea iubirii lui Dumnezeu față de lume și pentru perfecționarea omului și a creației în general, este o pură fantezie, stînd în vădită contradicție cu Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție, și în general cu învățătura Bisericii.

După rînduiala divină, Întruparea cu tot ceea ce ține de ea, s-a petrecut la «plînirea vremii» (Gal. 4, 4), adică atunci cînd erau îndeplinite în omenire toate condițiile corespunzătoare. Pentru aceasta

însă, trebuiau să treacă mii de ani, căci este vădit că Fiul lui Dumnezeu putea să se intrupeze, spre mîntuire, și îndată după căderea omului, dar Dumnezeu știa că acest lucru n-ar fi fost folositor omului, întrucît omul nu ajunsese să-și dea bine seama de gravitatea păcatului care l-a scos din comuniunea cu Tatăl său și astfel, în mod liber să dorească mîntuirea. Căci dacă în cădere omul a lucrat în mod liber, deci a păcătuit din propria sa voință, era necesar ca el să voiască și să dorească mîntuirea sau scăparea din starea în care îl adusese păcatul.

/ Sfînta Scriptură nu cuprinde lămuriri speciale referitoare la condițiile pentru «plinirea vremii», dar Sfînții Părinți ne dau lămuriri suficiente în această privință, toate plecînd de la premisa că Domnul știa cînd trebuia să vină, și anume:

a) Trebuia să treacă o vreme îndelungată, pentru ca omenirea să se convingă deplin, prin experiență trăită, de gravitatea păcatului și a urmărilor lui, ca și de neputința ieșirii prin puterile ei proprii din starea de păcat și să dorească ajutor supranatural pentru mîntuire, căci Dumnezeu face binele nu celor ce nu-l voiesc, ci celor ce-l doresc.

b) Pentru ca răul să poată fi strivit de la origine și din rădăcină, de asemenea pentru totdeauna, trebuia ca decăderea religioasă și morală rezultată din păcat, să se apropie de limită, unde «secură stă la rădăcină» (Matei 3, 10), tăind însăși această rădăcină; căci «unde păcatul s-a înmulțit, harul a prisosit; așa că, precum păcatul a stăpînit spre moarte, tot așa harul să stăpînească prin dreptate, spre viața veșnică, prin Iisus Hristos, Domnul nostru» (Rom. 5, 20—21).

c) Pentru ca mîntuirea să devină bun al întregii omeniri, trebuia ca venirea Mîntuitorului să fie vestită cît mai larg, vestire de care să ia cunoștință întreaga lume și care să cuprindă date despre locul, timpul și împrejurările arătării și venirii celui care va mîntui lumea, astfel ca acestea să fie cunoscute de cît mai mulți, iar mîntuirea să fie așteptată.

d) De această așteptare stă strîns legată necesitatea ca omenirea să aibă timp suficient spre a se pregăti treptat, pentru a-și putea însuși după cuviință, comorile de învățătură, de har și de exemplu de viață bineplăcută lui Dumnezeu, tot atîtea daruri pe care avea să le ofere Mîntuitorul. Căci însăși Legea Vechiului Testament pentru aceasta s-a dat, ca să fie «umbra bunătăților viitoare» (Evr. 10, 1).

e) Pentru ca, printr-o pregătire îndelungată, sub ocrotirea și conducerea Providenței, să se ajungă la apariția unei persoane în care păcatul, deși prezent potențial, să nu fi avut nici un rod, anume la

Fecioara Maria, din a cărei persoană, curățită la atingerea dumnezeirii de ființa ei, Fiul lui Dumnezeu intrupîndu-Se să-și însușească în propria Sa persoană adevărata natură omenească.

/ Pe temeiul izvoarelor Revelației, Biserica învață că Iisus Hristos, Mîntuitorul nostru, este *Dumnezeu-Om*, *Dumnezeu adevărat*, și *om adevărat*, afară de păcat. Astfel, în persoana cea una a lui Iisus Hristos se cuprind două firi: *dumnezeiască* și *omenească*, adevăr afirmat pe baza datelor din Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție.

a) Astfel, în profețiile mesianice ale Vechiului Testament, firea dumnezeiască este menționată în locurile în care se spune despre Mesia că este născut din Dumnezeu din veșnicie (Ps. 2, 6; Mih. 5, 1), numit fiind Domn și Dumnezeu (Ps. 109, 1; Mal. 3, 1; Ier. 23, 6; 33, 6), iar firea omenească în locurile în care este numit sămînță a femeii, a lui Avraam, Isaac, Iacov, Iesei, odraslă a lui David, născut din fecioară, om (Facere 3, 15; 12, 23; 26, 4; 28, 4; Isaia 11, 1; Ieremia 23, 5; Isaia 7, 14; 53, 3—9).

b) Mîntuitorul Însuși își atribuie Sieși atît firea dumnezeiască, cît și omenească, numindu-Se Fiu al lui Dumnezeu și Fiul Omului, omniprezent, existent și atotputernic în cer și pe pămînt (Ioan 3, 13; 3, 14; 3, 16; 3, 17; Matei 28, 18). Mîntuitorul lucrează ca și Tatăl (Ioan 5, 17), face minuni, are «toată judecata», aceeași cinstire, adorare, și «viață întru sine» ca Tatăl (Ioan 5, 21; 5, 22, 23, 26), aceleași atribute divine, ca: veșnicie, atotputernicie, cunoaștere divină ca și Tatăl (Ioan 8, 58; 10, 28; Matei 11, 27; Ioan 10, 15), este Fiul lui Dumnezeu (Matei 26, 63—64; Marcu 14, 61—62), deoființă cu Tatăl (Ioan 10, 30). Firea omenească și-o afirmă Mîntuitorul numindu-se pe Sine om (Ioan 8, 40) și Fiu al Omului (Matei 8, 20; 11, 19; 18, 11; Marcu 9, 12; Luca 22, 48; Ioan 3, 14; 5, 27).

c) Apostolii și evangheliștii învață la fel despre cele două firi ale lui Iisus Hristos. Despre firea dumnezeiască se relatează că Tatăl îl declară pe Hristos, la Botez și la Schimbarea la față, Fiul Său cel iubit (Marcu 1, 11; Matei 17, 5); Evanghelia este a lui «*Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu*» (Marcu 1, 1); El este Dumnezeu Cuvîntul: «*și Cuvîntul trup S-a făcut*», adică s-a intrupat (Ioan 1, 14). Sfîntul Evanghelist Ioan spune: «*Iar acestea s-au scris ca să credeți că Iisus este Hristos, Fiul lui Dumnezeu*» (Ioan 20, 31); Iisus Hristos este «*Dumnezeu arătat în trup*» (I Tim. 3, 16); «*Domnul mării*» (I Cor. 2, 8); «*Marele Dumnezeu*» (Tit 2, 13); «*Chipul lui Dumnezeu, egal cu Dumnezeu*» (Filip. 2, 6), toate acestea fiind rezumate în declarația apostolilor: «*Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Celui viu*» (Matei 16, 16).

Cu aceeași claritate se mărturisește și firea omenească a lui Iisus Hristos, anume în genealogiile Lui de la Matei și Luca, urmaș al unor oameni adevărați și reali, în istorisirea despre nașterea Domnului și despre întreaga Sa viață pămîntească, de la naștere la moarte, om adevărat, cu trup și suflet omenesc, precum și cu toate însușirile și funcțiile specifice firii omenești, afară de păcat (Matei 27, 58—60; Marcu 14, 8; Luca 24, 39; Matei 26, 38; 27, 50; Luca 23, 46).

d) Biserica a învățat totdeauna, pe temeiul Revelației, adevărul despre cele două firi ale Mîntuitorului atît în Simbolul Credinței, cît și în definițiile dogmatice ale Sinoadelor ecumenice, privitoare la persoana Mîntuitorului, El fiind Dumnezeu desăvîrșit și om desăvîrșit. Tot astfel și Sfinții Părinți, mai ales combătînd diferite erezii hristologice, au accentuat cu putere și fără nici o excepție credința referitoare la cele două firi ale Mîntuitorului, atît pe temeiul dovezilor scripturistice, cît și al argumentelor raționale. Aceasta se poate vedea din următoarele:

1. Ca mijlocitor între Dumnezeu și oameni, Mîntuitorul trebuia să fie Dumnezeu și om. Fără să fi aparținut real și dumnezeirii și omenității, deci să fie Dumnezeu adevărat și om adevărat, în legătură intimă, reală și firească atît cu Dumnezeu, cît și cu oamenii, fără o întrupare adevărată, Mîntuitorul n-ar fi readus cu adevărat pe oameni la Dumnezeu, refăcînd legătura harică ruptă dintre oameni și Părințele ceresc.

2. Ca învățător desăvîrșit, ca binevestitor (Luca 4, 18), ca lumină a luminii (Ioan 8, 12), Mîntuitorul trebuia să fie Dumnezeu-om. Numai prin Cuvîntul lui Dumnezeu făcut om, se poate cunoaște deplin Dumnezeu, în măsura în care omului îi este posibil să-L cunoască. Așadar, numai Cuvîntul ipostatic, cuvîntul persoană, putea să ne facă cunoscut pe Tatăl, ale cărui judecăți rămîn nepătrunse (Rom. 11, 33), fiindcă omul numai de la un semen al lui poate să învețe cum se cuvine și deplin. Cu alte cuvinte, slujirea învățătoarească a Mîntuitorului și-a putut ajunge mai deplin scopul tocmai datorită faptului că Învățătorul, deși recunoscut că a venit de la Dumnezeu (Ioan 3, 2), este om adevărat, care intră în relații și comunică cu semenii săi întocmai ca un om.

3. Ca răscumpărător (Gal. 3, 13) și restaurator, «mijlocitor al noului Așezămînt» (Evr. 12, 24), Mîntuitorul trebuia să aparțină și dumnezeirii și omenității. Căci numai uniți cu Cel nestricăcios și nemuritor noi putem să ajungem la nestricăciune și nemurire; numai prin Dumnezeu care S-a făcut om, poate omul, învins odinioară, să devină

învîngător, nimicindu-se stricăciunea și moartea și restaurîndu-se astfel chipul lui Dumnezeu în om, ceea ce s-a întîmplat deplin în Hristos.

În cultul ei, Sfînta noastră Biserică are numeroase cîntări care cuprind o adevărată teologie a întrupării Fiului lui Dumnezeu care a devenit astfel și om adevărat. Una dintre acestea este stihira de la vecernia de sîmbătă seara, glas 8, din perioada Octoihului: *«Împăratul cerurilor, pentru iubirea de oameni pe pămînt S-a arătat și cu oamenii a petrecut, că din Fecioară curată trup luînd și dintr-însa ieșind cu luarea, unul este Fiul, îndoit în fire, dar nu în fețe. Pentru aceasta, propovăduindu-L Dumnezeu desăvîrșit și om desăvîrșit, cu adevărat mărturisim pe Hristos, Dumnezeul nostru, pe carele roagă-L, Maică nenuntită, să ne mîntuiască sufletele noastre»*.

Iisus Hristos deși om adevărat, de aceeași ființă cu ceilalți oameni, posedă totuși două prerogative sau privilegii față de restul oamenilor, anume a) nașterea Sa supranaturală și b) impecabilitatea sau neputința de a păcătui.

a. Întruparea și nașterea lui Iisus Hristos din Fecioara Maria nu s-au petrecut după rînduiala firii omenești, ci în chip mai presus de legile firești. Conceperea sau zămislirea s-a făcut prin lucrarea divină a Tatălui și Duhului Sfînt (Luca 1, 35; Matei 1, 20), fără atingerea fecioriei, iar nașterea n-a stricat nici ea pecetea fecioriei Maicii Domnului, ea rămînînd fecioară și după naștere, pentru totdeauna, adică pururea fecioară.

d. Impecabilitatea lui Iisus Hristos-Omul înseamnă libertate desăvîrșită față de orice păcat, atît originar, cît și personal, subînțelegîndu-se și excluderea oricărei ispite interne și ineficacitatea oricărei ispite externe, ca și orice luptă a patimilor. Astfel, impecabilitatea hristică nu este numai o lipsă de păcat, ci și imposibilitatea de a păcătui, de a voi răul, deci impecabilitate în sens absolut.

Lipsa păcatului strămoșesc în Iisus Hristos o mărturisește Revelația divină prin cuvintele îngerului, spuse Fecioarei, anume că *«sfîntul care Se va naște din tine Fiul lui Dumnezeu se va chema»* (Luca, 1, 35), cel ce *«în trup a osîndit păcatul»* (Rom. 8, 3). Sfinții Părinți învăță, de asemenea, în unanimitate, că Iisus Hristos este sfînt din naștere, deoarece, pe de o parte, zămislirea și nașterea Lui din Sfînta Fecioară se săvîrșesc pe cale supranaturală, Fecioara fiind curățită de Sfîntul Duh, la concepere, de păcatul strămoșesc, astfel că natura umană luată din ea de către Fiul era într-o totală curată, iar pe de altă parte, fiindcă Cel ce Se naște din Fecioară nu este un subiect nou, adică o persoană nouă, ci o persoană divină care, fără să se schimbe,

își ia din ea natura omenească reală și curată, cuprinzînd-o astfel în persoana Sa divină și formînd o singură persoană sau, cum se exprimă unii Sfinți Părinți, Fiul lui Dumnezeu Și-a luat natura omenească în propriul Său ipostas divin.

În Iisus Hristos lipsește cu totul și orice păcat personal. Aceasta rezultă din cuvintele Lui Însuși: «Cine dintre voi poate să Mă vădească de păcat?» (Ioan 8, 46); și apostolul Ioan spune: «Și voi știți că El S-a arătat ca să ridice păcatele și păcat întru El nu este» (I Ioan 3, 5); Hristos «păcat n-a săvîrșit și nici nu s-a aflat vicleșug în gura Lui» (I Petru 2, 22); Hristos «n-a cunoscut păcatul» (II Cor. 5, 21); ca un «miel neprihănit și fără pată» (I Petru 1, 19); «arhiereu... după asemănarea noastră, afară de păcat... sfînt, fără de răutate, fără pată» (Evr. 4, 15; 7, 26).

Sfînta Tradiție, de asemenea, întreață și fără excepție, mărturisește lipsa oricărui păcat în Iisus Hristos.

Teologia ortodoxă afirmă că temeiul impecabilității absolute a lui Iisus Hristos stă în unirea ipostatică. Căci dacă subiectul purtător al firii omenești în Iisus Hristos este Însuși Dumnezeu-Cuvîntul sau Logosul divin, atingerea însăși a lui Dumnezeu de firea umană o curățește de orice păcat. Altfel spus, firea umană se îndumnezeiește în strînsa unire cu firea divină a Logosului.

Unirea ipostatică și urmările ei dogmatice

Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat, Dumnezeu-Om, cu două firi, dumnezeiască și omenească, unite într-o singură persoană sau *ipostas*, persoana lui Dumnezeu-Cuvîntul. Această unire între Fiul sau Cuvîntul lui Dumnezeu și firea omenească în Iisus Hristos se numește *unire ipostatică* sau personală (ένωσις ύποστατική).

Însemnătatea dogmatică a unirii ipostatice este considerabilă, pentru că prin ea Iisus Hristos este adevărat Mîntuitor. În primul rînd, deoarece Dumnezeu fiind, mîntuirea înfăptuită de Hristos are putere și valoare absolută; iar om fiind și reprezentînd omenirea, poate înfățișa mîntuirea și ca operă a omenirii. În al doilea rînd, unirea ipostatică este modelul unirii spirituale a omului cu Dumnezeu, căci după cum prin unirea ipostatică Hristos și-a pus voința omenească în perfectă unire cu voința dumnezeiască, așa, prin har, omul are menirea să-și unească voința sa cu voința lui Dumnezeu, ca «să fie după chipul Fiului Său» (Rom. 8, 29).

Dogma unirii ipostatice constituie o permanentă în învățătura Bisericii și ea a fost formulată oficial în Sinoadele ecumenice după îm-

prejurări și trebuințe (în Sinoadele ecumenice al treilea, al patrulea, al cincilea, al șaselea), combătîndu-se și condamnîndu-se totodată ereziile hristologice, îndeosebi nestorianismul, monofizitismul și monotelismul.

Unirea celor două firi în persoana Cuvîntului lui Dumnezeu întrupat se face prin întrepătrundere reciprocă, numită *perihoreză* — numire înțîlnită și în expunerea dogmei Sfintei Treimi —, care exprimă și unitatea persoanei și dualitatea firilor în Hristos, respingîndu-se totodată orice știrbire a dumnezeirii sau a omenității în Hristos. Firea omenească luată de Hristos nu constituie în sine o persoană proprie, ci ea este însușită sau impropriată de persoana Fiului lui Dumnezeu, care la întrupare devine și subiect al firii omenești. Fiul sau Cuvîntul lui Dumnezeu a luat în persoana sa întreaga fire sau natură omenească, cu toate însușirile ei ființiale, dar nu în înțelesul că ar fi cuprins în și de toate persoanele omenești, ci în sensul că a luat firea lor omenească întreagă, deplină, curată, din Fecioara Maria. Aceasta înseamnă că firea omenească a lui Hristos n-a avut și nu are persoană proprie nici înainte de Întrupare, nici după Întrupare, pentru veșnicie, care să fie deosebită de persoana lui Hristos, ci numai că ea, după Întrupare, a devenit pentru veșnicie constitutivă persoanei Mîntuitorului.

Desigur, unirea ipostatică este o mare taină, căci din punct de vedere rațional este de nepătruns modul în care cele două firi s-au unit în persoana Cuvîntului întrupat, păstrîndu-și totodată neștirbite caracterele fiecărei firi.

Rezumînd cele spuse mai înainte, în Iisus Hristos sînt două firi sau naturi, dumnezeiască și omenească, cu două voințe și lucrări corespunzătoare, unite într-o singură persoană sau ipostas. Această persoană este cea a lui Dumnezeu-Cuvîntul, Fiul lui Dumnezeu întrupat, singur subiect neîmpărțit al celor două firi. Modul unirii celor două firi este fără împărțire, fără despărțire, fără amestecare și fără schimbare, așa cum a definit dogma Sinodul IV ecumenic de la Calcedon (451), ceea ce însă constituie o mare taină.

Izvoarele Revelației vorbesc în multe locuri despre unirea ipostatică. În Sfînta Scriptură, unirea ipostatică este afirmată în textele despre Întrupare: «Și Cuvîntul trup s-a făcut și s-a sălășluit între noi» (Ioan 1, 14; comp. Filip. 2, 7; Gal. 4, 4; Rom. 1, 3, 9, 5); despre însușiri divine și umane, fiind Dumnezeu și om adevărat; «Eu și Tatăl una sîntem» (Ioan 10, 30; comp. Matei 26, 63; Ioan 10, 15; 2, 19; 3, 13; 6, 32; 8, 27—28; Matei 16, 13—16); «Vulpile au viziuni și pasările cerului cuiburi, iar Fiul Omului n-are unde să-și plece capul» (Matei 23, 37).

8, 20; comp. Matei 27, 24; Ioan 4, 29); despre însușirile divine ale omului Iisus Hristos și însușiri umane ale lui Dumnezeu Iisus Hristos: «Iar când a venit plinirea vremii, a trimis Dumnezeu pe Fiul Său Cel născut din femeie» (Gal. 4, 4; comp. I Cor. 2, 8; Fapte 3, 5; 20, 28; Rom. 8, 32; Luca 5, 24; 21, 27); despre unicitatea persoanei lui Iisus Hristos, ca și a Tatălui: «Nu avem decât un singur Dumnezeu, Tatăl... și un singur Domn, Iisus Hristos» (I Cor. 8, 6; comp. Efes. 4, 5—6).

Și în această privință, întreaga învățătură patristică se înșiră pe aceeași linie. Învățătura Sfinților Părinți o găsim exprimată rezumativ spre sfârșitul epocii patristice, la sfântul Ioan Damaschin: «Dumnezeiescul ipostas al Cuvîntului lui Dumnezeu... s-a întrupat, luînd din Fecioara pîrga frămîntării noastre, trup însuflețit cu suflet rațional și cugetător... însuși ipostasul Cuvîntului lui Dumnezeu s-a făcut ipostasul trupului... mărturisim că El este unicul Fiul al lui Dumnezeu și după întrupare, și același este și Fiul omului, un Hristos, un Domn, singurul Fiul, Unul născut și Cuvîntul lui Dumnezeu, Iisus Domnul nostru... Nu propovăduim două persoane deosebite, ci una și aceeași, și Dumnezeu și om, Dumnezeu desăvîrșit și om desăvîrșit, în totul Dumnezeu și în totul om... Astfel același ipostas, al Cuvîntului, este ipostasul celor două firi... Ipostasul nu este împărțit, nici despărțit... Trupul lui Dumnezeu-Cuvîntul nu există într-un ipostas propriu, nici nu s-a făcut un alt ipostas în afară de ipostasul lui Dumnezeu-Cuvîntul».

Din conținutul dogmei unirii ipostatice, privit în raport cu dogma Sfintei Treimi, trebuie subliniate în mod deosebit două elemente și anume:

a. În Iisus Hristos, întreaga fire dumnezeiască s-a unit cu firea omenească, și totuși nu s-a întrupat întreaga Sfîntă Treime, ci numai Fiul lui Dumnezeu, persoana a doua a Sfintei Treimi. Căci firea dumnezeiască, una și nedespărțită, fiind în întregime aceeași în persoanele Sfintei Treimi, întreagă în fiecare din ele, deodată, iar nu succesiv, persoanele Sfintei Treimi sînt deosebite și nu se confundă între ele, astfel că întrupîndu-se una din ele, Fiul, nu Se întrupează și Tatăl și Duhul Sfînt deodată și împreună cu El. Firea dumnezeiască se unește cu firea omenească, întrupîndu-se ca fiind a persoanei Fiului, iar nu ca neipostatică sau nepersonală. Nu dumnezeirea s-a făcut om, ci Dumnezeu Cuvîntul S-a făcut om. Dar în întrupare, ca și la toate acțiunile mîntuirii Tatăl și Duhul Sfînt au participat prin coîntelegere, bunăvoință și acțiuni supranaturale.

b. Prin întrupare nu s-a produs nici o schimbare în Sfînta Treime. Întruparea nu atinge neschimbabilitatea lui Dumnezeu. Firea dumne-

zeiască a Fiului nu se schimbă prin unirea ei cu firea omenească a lui Iisus Hristos; căci Fiul lui Dumnezeu rămîne și după întrupare același Fiul al lui Dumnezeu ca și înainte de întrupare. Numai firea omenească a lui Iisus Hristos se ridică, se perfecționează prin întrupare. Același Iisus Hristos este Fiul propriu al lui Dumnezeu și al omului, întrucît în Iisus Hristos nu există altă persoană decât cea a Fiului lui Dumnezeu. Deci, o singură persoană a lui Dumnezeu Cuvîntul și a trupului Lui, Treimea rămînînd Treime neschimbată și după întruparea Fiului.

Unirea ipostatică începe în momentul zămislirii Fiului ca om și rămîne pentru veșnicie fără nici o schimbare, fără nici o întrerupere. Mîntuitorul a pățimit și a murit, a înviat și s-a înălțat la cer cu trupul și tot așa va veni să judece lumea. Și în timpul dintre moarte și înviere, deși sufletul era despărțit de trup, unirea ipostatică nu s-a desfăcut, întrucît și sufletul și trupul Celui trecut în moarte erau în aceeași unire în unicul ipostas al Cuvîntului lui Dumnezeu. Acest adevăr îl mărturisește Biserica în Liturghiile sale: «În mormînt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu, în rai cu tîlharul și pe scaun împreună cu Tatăl și cu Duhul ai fost, Hristoase, toate umplîndu-le, Cel ce ești necuprins». Tot așa și după Înviere și după înălțarea la cer, unirea ipostatică rămîne aceeași pentru veșnicie, căci Cel înviat se arată cu trupul (Ioan 20, 26—27), se înalță cu trupul la cer (Ioan 6, 62; Ioan 24, 51) și astfel înălțat, mijlocește din cer pentru noi, ca preot în veac (Evr. 7, 25) și tot cu trupul va apare la a doua Sa venire (Matei 25, 31), păstrîndu-și Împărăția fără de sfîrșit (Luca 1, 33).

Pe lîngă acestea, adevărul despre unirea ipostatică ni se lămurește și prin urmările sau consecințele dogmatice ale unirii ipostatice, care sînt: comunicarea însușirilor; îndumnezeirea firii omenești și lipsa de păcat; o singură închinare a lui Iisus Hristos după ambele naturi; Fecioara Maria e Născătoare de Dumnezeu, și în Iisus Hristos sînt două voințe și două lucrări, corespunzătoare celor două firi.

a. Comunicarea însușirilor înseamnă că, (dată fiind unicitatea persoanei Mîntuitorului,) firii Sale dumnezeiești i se atribuie însușirile omenești, iar firii omenești însușirile dumnezeiești, fără ca prin aceasta să se schimbe în vreun chip firile. Căci comunicarea se face prin mijlocirea persoanei, unică purtătoare a celor două firi, ca de exemplu, omniprezența: «Cel ce S-a coborît din cer, Fiul Omului Care este în cer» (Ioan 3, 13); alte însușiri comunicate prin intermediul persoanei: Iisus Hristos Dumnezeu are singe (Fapte 20, 28), a pățimit (Evr. 5, 8), a murit, cîștigînd împăcarea cu Tatăl (Rom. 5, 10; 8, 32; I Petru 3, 18; II Cor. 13, 4); Iisus Hristos-Omul este Domn al simbetei (Matei 12,

8), iartă păcatele (Luca 5, 24), va judeca viii și morții (Matei 25, 31 și urm.).

Tot așa și Sfânta Tradiție învață cu statornicie comunicarea însușirilor, subliniind că modul comunicării însușirilor stă în aceea că fiecare fire se folosește de însușirile celeilalte, datorită identității ipostasului și întrepătrunderii reciproce adică a perihorezei.

Prin comunicarea însușirilor nu se petrece nici o modificare a firilor, păstrându-și fiecare fire caracterele ei specifice, deși comunicarea este împărtășire reală de calități și lucrări. Și astfel, pe baza comunicării însușirilor, lucrările lui Iisus Hristos sînt în același timp și dumnezeiești și omenești, adică teandrice.

Modul comunicării însușirilor și teandria lucrărilor lui Iisus Hristos depășesc puterea de înțelegere omenească, dar și pune în lumină prețuirea de către Dumnezeu a naturii umane, pe care n-a creat-o ca să o desființeze, ci ca să o desăvîrșească prin prezența Sa și prin unirea cu ea.

b. Îndumnezeirea firii omenești și lipsa de păcat în Iisus Hristos, înseamnă nu numai lipsa de păcat, ci și ridicarea firii omenești la cel mai înalt grad de perfecțiune cu putință, fără însă ca ea să-și piardă calitățile proprii. Prin unirea ipostatică, firea omenească primește daruri și puteri care duc la asemănarea cu Dumnezeu, scop cuprins în planul creației omului (Facere 1, 26), firește, fără lărgire la dimensiuni divine și fără schimbare de natură. Astfel, firea omenească în sine prin unirea ipostatică nu dobîndește atotprezență, atotștiință și atotînțelepciune, ceea ce se poate vedea din cuvintele Mîntuitorului: «Iar de ziua și de ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl» (Matei 24, 36), ca și din cele spuse de sfîntul evanghelist Luca: «Iisus sporea cu înțelepciunea și cu vîrsta și cu harul lui Dumnezeu» (Luca 2, 52).

Rămîne însă pentru noi o taină nepătrunsă modul în care cunoașterea și înțelepciunea omenească din Iisus Hristos rămîn în cercul lor de dimensiuni restrînse, umane (Marcu 13, 32), dar și nedesființate în sfera fără margini a cunoașterii și înțelepciunii dumnezeiești din aceeași persoană. Și tot astfel cu cercul voinței omenești, cuprinsă în cel al voinței dumnezeiești a Cuvîntului întrupat, voința omenească este îmbogățită cu tot harul și călăuzită dumnezeiește, încît fără o modificare a ființei ei, voința omenească unită cu voința dumnezeiască atotputernică a devenit voința lui Dumnezeu întrupat, voință absolut inaccesibilă păcatului. Prin unirea ipostatică, și voința omenească voiește numai binele, neputînd voi răul, ca și voința lui Dumnezeu.

De aici rezultă lipsa absolută de păcat, desăvîrșita sfințenie a lui Iisus Hristos.

Sfînta Scriptură dă mărturie despre toate acestea: Iisus Hristos este sfînt încă înainte de naștere, fără păcatul strămoșesc, fiind conceput prin lucrare dumnezeiască (Ioan 1, 35) și fără păcat personal (Ioan 8, 46; Evr. 4, 15; I Petru 2, 22). Iar Sfîntii Părinți urmează Sfînta Scriptură, mărturisind lipsa de păcat a Mîntuitorului, pe care o întemeiază pe zămislirea supranaturală și pe unirea ipostatică.

c. **Lui Iisus Hristos I se cuvine o singură închinăciune,** adorare, atît după natura Sa dumnezeiască, cît și după cea omenească. Aceasta se bazează pe unitatea de persoană din Dumnezeu-Omul, în care se găsesc unite în mod neîmpărțit și nedespărțit cele două firi în ipostasul lui Dumnezeu Cuvîntul. Firea omenească însușită de Cuvîntul întrupat, deși este îndumnezeită rămîne în El tot fire omenească adevărată; dar fiind primită în unitatea ipostasului dumnezeiesc, este vrednică de aceeași adorare ca și firea dumnezeiască. Tot ce I se cuvine lui Iisus Hristos ca persoană, I se cuvine în întregimea persoanei Sale, adică ambelor firi, dumnezeiască și omenească, fără deosebire.

Sfînta Scriptură mărturisește egalitatea de cinstire a Fiului întrupat cu a Tatălui: «Toți să cinstească pe Fiul cum cinstesc pe Tatăl. Cine nu cinstește pe Fiul, nu cinstește nici pe Tatăl care L-a trimis» (Ioan 5, 23); «Și Dumnezeu L-a preînălțat și I-a dăruit lui nume care este mai presus de orice nume; ca în numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pămîntești și al celor dedesubt» (Filip 2, 9-10; comp. Apoc. 5, 12; Matei 28, 17; I Cor. 15, 27; Evr. 1, 6; 2, 9). De asemenea, și Biserica a mărturisit totdeauna adorarea Fiului lui Dumnezeu întrupat în întregimea persoanei Sale, iar în Sinoadele ecumenice III, V și VII a stabilit dogmatic aceasta, condamînd toate rătăcirile eretice. Gîndirea patristică se exprimă constant în același sens. Astfel, sfîntul Ioan Damaschin spune: «Unul este Hristos, Dumnezeu desăvîrșit și om desăvîrșit, Căruia, ca și Tatălui și Duhului Sfînt, ne închinăm printr-o singură închinare (adorare) cuprinzînd și preacuratul Lui trup, deoarece nu susținem că trupului Lui nu i se cuvine închinare. Trupul este adorat în singurul ipostas al Cuvîntului, care s-a făcut ipostas trupului».

d. Din unirea ipostatică rezultă și adevărul că **Fecioara Maria este cu adevărat Născătoare de Dumnezeu.** Căci Cel ce S-a născut din ea este Dumnezeu adevărat, iar firea omenească, al cărei ipostas a devenit prin zămislire și naștere mai presus de fire, Și-o păstrează pentru veșnicie. Fecioara a născut pe Hristos după omenitatea ei, însă aceas-

ta nu înseamnă că ea este născătoare de om, ci de Dumnezeu, întrucât omenitatea lui Hristos este unită ipostatic cu Dumnezeu Cuvîntul. Care și-a impropriat-o la zămislire; și cum zămislirea și nașterea aparțin persoanei dumnezeiești a Fiului și Cuvîntului, Fecioara Maria nu a născut un simplu om, ci pe Dumnezeu întrupat (Luca 1, 35; 1, 43; Rom. 1, 3; 9, 5; Gal. 4, 4).

Biserica a învățat totdeauna dogma despre Fecioara Maria ca Născătoare de Dumnezeu, definind-o și în Sinoade ecumenice (III, V, VII) și respingînd rătăcirile eretice, iar Sfinții Părinți o lămuresc teologic, întemeind-o pe unirea ipostatică. Sfîntul Ioan Damaschin spune: «Pro-povăduim că Sfînta Fecioară este în sens propriu și real Născătoare de Dumnezeu... este adevărată Născătoare de Dumnezeu aceea care a născut pe Dumnezeu adevărat, întrupat din ea..., nu în sensul că dum-nezeirea Cuvîntului a luat din ea începutul existenței, ci în sensul că Însuși Dumnezeu Cuvîntul, Cel născut din Tatăl înainte de veci... în zilele cele mai de pe urmă, pentru mîntuirea noastră, S-a sălășluit în pîntecele ei, S-a întrupat și S-a născut din ea, fără să Se schimbe».

e. În Iisus Hristos există două voințe și două lucrări, corespunzătoare celor două firi ale Sale, dumnezeiască și omenească. Dar întrucît purtătorul acestora este persoana sau ipostasul lui Iisus Hristos, El fiind cel ce voiește și lucrează, lucrările Domnului pot fi numite corect lucrări divino-umane sau teandrice, deoarece, cum spune sfîntul Ioan Damaschin, «Iisus Hristos nu făcea omenește cele omenești, căci nu era numai om, ci și Dumnezeu, dar nici nu lucra cele dumnezeiești dumnezeiește, căci nu era numai Dumnezeu, ci și om».

Datorită perihorezei firilor, firea dumnezeiască este cea care lucrează și împărtășește, iar firea omenească cea care primește. Astfel, voința și lucrarea omenească în persoana Mîntuitorului rămîn supuse totdeauna voinței și lucrării dumnezeiești, ele rămînînd pururea acțiuni teandrice. Cînd se roagă în grădina Ghesimani, Mîntuitorul se adresează astfel Părintelui ceresc: «Părintele Meu, de voiești să treacă de la Mine paharul acesta, însă nu voia Mea, ci voia Ta să fie» (Luca 22, 42). Astfel, voința omenească a Mîntuitorului și în acest caz se supune celei dumnezeiești.

Chenoza

Pogorîrea și întruparea Fiului lui Dumnezeu pentru mîntuirea neamului omenesc constituie marea taină a credinței creștine. «Cu adevărat mare este taina dreptei credințe: Dumnezeu s-a arătat în trup» (I. Tim. 3, 16). «Căci cine ar putea ști — zice Maxim Mărturisitorul —

în ce fel Dumnezeu S-a făcut trup și totuși a rămas Dumnezeu și cum rămînînd Dumnezeu, El este om adevărat». Această coborîre și smerire inexprimabilă a Fiului lui Dumnezeu întrupat, rămînînd în același timp ceea ce era (Dumnezeu) și luînd ceea ce nu era (trup), «chip de rob» și făcîndu-se ca unul din noi, «pînă într-atît încît li s-a părut celor necredincioși că nu este Dumnezeu» (Sf. Maxim), ca să se apropie și să se unească cu noi, constituie marea problemă a «chenozei» (Filip. 2, 7) a deșertării, golirii sau micșorării slavei Sale dumnezeiești pe care a avut-o înainte de întrupare (Ioan 17, 5), pentru a veni în maximă apropiere de noi și realiza pentru totdeauna unirea firii dumnezeiești cu firea omenească în ipostasul Său dumnezeiesc.

Întruparea-chenoza Mîntuitorului Hristos privește două aspecte mai importante: 1) acela al smereniei sau potrivirii Fiului lui Dumnezeu pentru această coborîre inexprimabilă pînă la noi și 2) acela al modului cum și-a impropriat firea noastră omenească și toate ale noastre în ipostasul Său dumnezeiesc, în chip neamestecat și neschimbat. Cu alte cuvinte, cum adică ipostasul Său dumnezeiesc, a devenit subiectul purtător și al firii omenești, primind prin această impropriere toate trăsăturile pătimitoare și smerite ale acesteia, străine și impropriei firii Sale dumnezeiești, ca prin această impropriere a firii noastre să ne restaureze ontologic și să ne facă ceea ce era El prin fire.

Paradoxul misterului chenozei Fiului lui Dumnezeu întrupat, în viața Sa pămîntească de la întrupare pînă la înviere, este că deși ea reprezintă o smerire, umilire și deșertare reală a Lui de puterea și slava Sa dumnezeiască, totuși ea însăși, chenoza, este o dovadă a puterii și libertății Sale depline de manifestare precum voiește, căci luînd chipul de rob și rămînînd întreg Dumnezeu aici jos, nu încetează să ne îndumnezeiască prin har, întru Sine. Că numai prin micșorarea sau restrîngerea Slavei dumnezeiești în persoana Fiului, am putut să ne împărtășim prin sărăcirea Lui, de bogăția Lui (II Cor. 8, 9).

În chenoza Fiului lui Dumnezeu distingem două etape: una anterioară întrupării, prin care Fiul lui Dumnezeu acceptă să se pogoare și să se facă om și a doua, care începe la întrupare și ține pînă la moartea pe cruce, prin care își asumă ontologic firea omenească și toate pătimirile ei, ca și păcatele noastre, prin relația personală iubitoare față de noi, pe care le-a topit și ispășit în jertfa Sa pe cruce de bună voie pentru noi. Iisus Hristos a luat, deci, toate pătimirile umane asupra Sa ca să le depășească dinlăuntru Său. Încît prin chenoza pe de o parte își asumă și suportă pătimirile noastre, iar pe de altă parte dă putere dumnezeiască trupului ca să le biruiască și să suporte

moartea pentru păcatele omenirii, căci El nu pătimea cele ale trupului omenesc, căci nu era simplu om, ci și Dumnezeu, săvârșind adică toate cele omenești dumnezeiește și cele dumnezeiești omenește.

Sfânta Scriptură descrie viața lui Iisus Hristos «în trup» (Evrei 5, 7), de la naștere până la moarte, ca o viață de umilință și smerenie, supusă condițiilor pămîntești și mărginirilor omenești. Care de bună voie a acceptat să ia chipul robului smerit și să moară pentru noi, deci ca unul Care are și puterea să facă aceasta. «Bogat fiind, pentru noi a sărăcit, ca să ne îmbogățească prin sărăcia Lui» (II Cor. 8, 9). «Acestea toate trebuia să le pătimească Hristos și să intre întru slava Sa» (Luca 24, 26). «Și acum Mă preaslăvește Tu, Părinte, la Tine însuși, cu slava pe care am avut-o la Tine, mai înainte de a fi lumea» (Ioan 17, 5). Hristos cere, deci, Tatălui să-I restituie Slava pe care n-a avut-o în trup. «Căci I se cădea Aceluia, pentru Care sînt toate și prin Care sînt toate, să desăvîrșească prin pătimire, pe începătorul mîntuirii lor» (Evrei 2, 10). Dar locul clasic privind chenoza Mîntuitorului în toate aspectele ei, precedată și urmată de viața Sa întru Slavă, este Filip. 2, 6—11: «Care, în chipul lui Dumnezeu fiind, nu răpire a socotit a fi întotdeauna ca Dumnezeu, ci S-a golit (ekénosen) pe Sine, chip de rob luînd, făcîndu-se asemenea oamenilor și la înfățișare aflîndu-se ca un om, S-a smerit pe Sine, ascultător făcîndu-Se pînă la moarte și încă moarte pe cruce. Pentru aceea și Dumnezeu L-a preînălțat și I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume» (Filip. 2, 6—9). De aici rezultă: 1), că subiectul chenozei este persoana divin-umană a Fiului lui Dumnezeu, Care întrupîndu-se, a schimbat chipul Său dumnezeiesc plin de slavă cu chipul nostru de rob smerit cu toate pătimirile, ca prin ascultare și moarte de bună voie să biruiască în Sine păcatul și moartea; 2) «Chipul dumnezeiesc» (μορφῇ θεοῦ) «nu are înțelesul de firea dumnezeiască, ci înfățișarea ei impunătoare cu slava ei, acesta a schimbat-o, luînd chipul neimpunător al omului, rob al lui Dumnezeu» (D. Stăniloae); 3). «Deșertare» nu înseamnă, deci, renunțare la firea Sa dumnezeiască, ci numai o micșorare sau restrîngere a modului ei dumnezeiesc de manifestare sau a slavei pe care a avut-o înainte de întrupare; înseamnă posibilitatea ipostasului Lui dumnezeiesc de a deveni și ipostas sau subiect purtător al firii omenești, cu toate trăsăturile și pătimirile omenești, condiție a vindecării noastre de păcat și stricăciune.

În acord cu Sf. Pavel, toți Sfinții Părinți au explicat chenoza, golirea de Sine a Fiului lui Dumnezeu de slava dumnezeiască și luarea chipului smerit de rob, în sensul păzirii nestrîctate a unirii ipostatice în mod neschimbat a celor două firi, cu toate proprietățile lor naturale.

«Ceea ce era a rămas, iar ceea ce nu era a luat asupra-Și, ca să ne mîntuiască — zice Sf. Grigorie de Nazianz. Și făcîndu-Se Dumnezeu om căci trupul s-a unit cu Dumnezeu și a devenit unul cu El, partea superioară biruind asupra celeilalte, ca să devin eu atît de mult Dumnezeu, pe cît s-a făcut Acela om... Ca să devină încăpător Cuvîntul s-a supus pe Sine unei micșorări și eclipsări a Slavei Lui negrăite pentru micimea noastră... Luînd chipul de rob, se coboară cu robii și la cei împreună robi și își însușește chipul străin, purtîndu-mă în Sine, pe mine întreg cu ale mele, ca să mistuie în Sine ceea ce e mai rău, cum mistuie focul ceara sau soarele umezeala pămîntului, iar eu să mă împărtășesc de ale Lui, datorită unirii». «Auzind că s-a deșertat — zice Sf. Ioan Hrisostom — să nu socotești vreo schimbare, prefacere sau nimicire a uneia din firi, ci rămînînd ceea ce era, a luat ceea ce nu era și întrupîndu-se a rămas Dumnezeu». Iar Sf. Maxim Mărturisitorul comentînd textul din Sf. Grigorie de Nazianz zice: «Însuși Cuvîntul, golindu-Se, smerindu-Se fără schimbare și primind în sens propriu caracterul pătimitor pe care-l avem noi prin fire și, prin întrupare, supunîndu-se cu adevărat simțirii naturale, S-a numit Dumnezeu văzut și Dumnezeu de jos, făcînd arătată puterea Sa suprainfinită prin trup din fire pătimitor. Căci trupul s-a unit în chip vădit cu Dumnezeu și a devenit unul cu El, partea superioară biruind asupra celeilalte, întrucît Cuvîntul prin identitatea ipostatică a îndumnezeit în sens propriu trupul pe care L-a luat... prin golire, chenoză. Își ia chip de rob, adică devine om și prin coborîre își însușește ceea ce este străin, adică devine prin fire pătimitor și săvîrșește ca un rob cele ale Stăpînului, adică, trupește cele dumnezeiești, făcînd arătată golirea cea negrăită care a îndumnezeit prin trup pătimitor tot neamul omenesc». Iar Sf. Ioan Damaschin zice că prin chenoză «Cel ce există în chipul lui Dumnezeu (Filip. 2, 7) se pogoară, aplecînd cerurile, adică smerind fără să smerească înălțimea Lui cea neagrăită se pogoară spre robii Lui prin o pogorîre inexprimabilă și incomprehensibilă și fiind Dumnezeu desăvîrșit se face om desăvîrșit».

Din învățăturile Sfinților Părinți reținem că: 1) mîntuirea neamului omenesc nu era posibilă de la distanță, ci numai prin pogorîrea, chenoza și întruparea Fiului lui Dumnezeu; 2) Prin chenoză Fiul lui Dumnezeu devine ipostas și al firii omenești, poate Să-și impropriizeze firea omenească, să devină asemenea nouă, și să primească caracterul nostru pătimitor, ca noi să devenim asemenea Lui, dumnezei prin har. 3) Chenoza nu înseamnă renunțarea Fiului la vreuna din calitățile Sale de Dumnezeu, ci numai micșorarea Sa de Slava dumnezeiască, ca să

este «stilpul și întărirea adevărului» (I Tim. 3, 15), mintea omenească este iscoditoare și doritoare de a explica rațional misterul adevărului relevat despre Hristos și lucrările Sale, în toate laturile sale, foarte ușor a alunecat și alunecă pe povirnișurile ereziilor. Nici o dogmă n-a iscat atâtea neînțelegeri și n-a produs atâtea erezii ca dogma hristologică privitoare la persoana și lucrarea mîntuitoare a lui Iisus Hristos, erezii care nu alterează numai un adevăr oarecare, ci dat fiind importanța și centralitatea sa, răstălmăcesc grav însăși mîntuirea noastră în Iisus Hristos, «Mîntuitorul lumii» (Ioan, 4, 42).

Cu privire la Iisus Hristos, în decursul timpului, s-au ivit mai multe învățături greșite condamnate ca erezii de Biserica dreptmăritoare și care pot fi împărțite în trei categorii, referitoare la *divinitate, omenitate și unirea ipostatică*.

1. *Erezii referitoare la divinitatea lui Iisus Hristos se împart în trei:*

a) Erezii care neagă cu totul Dumnezeu lui Hristos, considerîndu-L un «simplu om». În sec. I, amintim pe Cerint și ebioniți, combătuți de Sf. Ev. Ioan; în sec. II, Carpocrat, Teodot și Artemon, combătuți de Irineu, Tertulian și Ipolit; iar în sec. III, pe Pavel de Samosata combătut de două sinoade din Antiohia, în 264 și 270. Tot aici mai pot fi amintiți și socinienii sau unitarienii, care sînt antitrinitari, negînd divinitatea Mîntuitorului, precum și raționaliști de diverse nuanțe.

b) Arianismul și semiarianismul, care negau divinitatea, egalitatea, și deoființimea Fiului cu Tatăl, învățînd că Iisus Hristos este fiul lui Dumnezeu, dar nu e născut din veci din Tatăl și nici deoființă cu El, ci creat: cea mai desăvîrșită și cea dintîi dintre creaturi dar o creatură, sau cel mult de «o ființă asemănătoare» cu Tatăl, dar nu egal întru Tatăl cu El. Au fost combătuți de Sinodul I și II ecumenice, și de Părinții din veacul IV și V.

c) Ereziile patripasiane și antitrinitare, după care Dumnezeu, este o singură ființă și o singură persoană, care se manifestă sub numele de Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt și că în Iisus Hristos s-a întrupat și pătimit Dumnezeu Însuși, adică și Tatăl și Duhul Sfînt, nu Dumnezeu Cuvîntul, Fiul Unul Născut al Tatălui, ci întreaga Sfînta Treime. Ereziile acestea au fost combătute de Biserică în veacul II și III și de Sf. Irineu, Epifanie și Sf. Vasile cel Mare.

2. *Erezii referitoare la omenitatea lui Iisus Hristos se împart și ele în trei:*

a) Erezii referitoare la trupul lui Iisus Hristos: dochetismul și gnosticismul. Dochetii, plecînd de la ideea că trupul e rău în sine și nedemn

de Dumnezeu învățau că Iisus Hristos n-a avut un trup real, ci unul părut, o aparență de trup. Au fost combătuți la început de Sf. Ev. Ioan, dar erezia s-a continuat prin gnosticii: Simion Magul, Meandru, Saturnin, Vasilide, și Marcion. Alți gnostici și manihei recunoșteau Mîntuitorului Hristos un trup, dar nu material, ci unul spiritual, ceresc, cu care a trecut prin Maria, fără să-L fi luat din Fecioară. Aceste erezii au fost combătute de Sf. Ignatie Teoforul, Irineu, Meliton de Sardes, Tertulian, Clement Alexandrinul ș.a.

b) Erezii referitoare la sufletul omenesc al lui Hristos. Îndeosebi Apolinarie episcopul de Laodiceea și adepții lui, susținînd că omul este constituit din trup, suflet și spirit, învățau că Iisus Hristos are numai suflet senzitiv și nu un suflet rațional, întrucît nus-ul, mintea, spiritul uman a fost înlocuit în El cu logosul și nus-ul divin, lipsindu-i, deci, lui Iisus Hristos ca om, partea rațională, mintea, spiritul. Erezia aceasta a fost combătută în sinoadele din Alexandria (362), Roma (372) și de Sinodul II ecumenic, ca și de Sf. Atanasie cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Epifanie și Augustin.

c) Erezii în legătură cu nașterea lui Iisus Hristos ca om. Cerint, Ebion, Carpocrat, gnostici și iudaizanti, învățau că Iisus Hristos nu s-a născut pe cale supranaturală din Fecioara Maria de la Duhul Sfînt, ci pe cale naturală din Iosif și Maria, ca un om simplu. Au fost combătuți de Sf. Ignatie Teoforul, Irineu, Tertulian, Chiril al Ierusalimului, Sf. Ioan Hrisostom și de Sinodul I ecumenic. Aici mai pot fi amintiți și raționaliștii de mai tîrziu și sectele, în general, care învățau la fel.

3. *Erezii referitoare la unirea ipostatică a celor două firi în persoana dumnezeiască a lui Iisus Hristos, se împart în patru:*

a) *Nestorianismul*. Nestorie, fost patriarh al Constantinopolului și adepții lui, despart firile, susținînd că Mîntuitorul a avut două firi: dumnezeiască și omenească, fiecare subzistînd în două persoane deosebite, de unde și numirea ereziei de dioprosopism. Fiul lui Dumnezeu nu S-a unit deci ipostatic cu firea omenească, adică n-a luat-o în ipostasul Său dumnezeiesc, ci Omul-Hristos care s-a născut din Fecioară cu ipostas uman propriu, s-a unit numai moral cu Logosul divin, cum se unesc două persoane. Logosul divin a locuit în Omul Hristos ca într-un templu, ca în Moise și profeți. Iisus Hristos este numai purtător de Dumnezeu (Teofor) și nu Dumnezeu adevărat, iar Fecioara Maria nu este Născătoare de Dumnezeu, ci născătoare de om, cel mult Născătoare de Hristos. Erezia a fost combătută în deosebi de Sf. Chiril al Alexandriei și de Sinodul III și IV ecumenic.

b) *Monofizitismul* (monos + fisis = o singură fire). Eutihie, arhimandrit al unei mănăstiri din Constantinopol și adepții lui, combătând pe Nestorie care despărțea firile, le amesteca, contopindu-le. Prin unirea ipostatică natura omenească în Iisus Hristos este absorbită de cea dumnezeiască, pierzând caracterul și însușirile ei proprii nemaipăstrând decât chipul ei văzut dar în esență nu mai este decât o singură fire, cea dumnezeiască. În acest sens, sub chipul trupului, a pățimit, a murit și a înviat natura dumnezeiască. Monofizitismul a fost condamnat de Sinodul IV ecumenic de la Calcedon care în celebra definiție dogmatică hotărăște: *«Urmind dumnezeieștilor părinți am învățat toți să mărturisim într-un glas pe Unul și Același Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, pe Același desăvârșit de Dumnezeu și desăvârșit în omenitate, Dumnezeu adevărat și om adevărat, pe Același din suflet rațional și trup, pe Același deoființă cu Tatăl după Dumnezeire și deoființă cu noi după omenitate, întru toate asemenea nouă afară de păcat; înainte de veci născut din Tatăl după Dumnezeire, iar în zilele de pe urmă Același pentru noi și pentru a noastră mântuire din Maria Fecioară, Născătoare de Dumnezeu, după omenitate, pe Unul și Același Hristos, Fiu, Unul născut, cunoscut în două firi în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit, deosebirea firilor, nefiind desființată nicidecum din cauza unirii, ci salvându-se mai de grabă proprietatea fiecărei firi și concurgând într-o persoană și într-un ipostas, nu împărțit și divizat în două persoane, ci pe Unul și Același Fiu, Unul Născut, Dumnezeu Cuvîntul, Domnul nostru Iisus Hristos, precum ne-au învățat de la început proorocii despre El și însuși Iisus Hristos și ne-a predat Simbolul Părinților».*

Așadar Sinodul IV ecumenic stabilește definitiv că cele două firi ale lui Iisus Hristos, păstrându-și fiecare proprietățile lor, se unesc în ipostasul dumnezeiesc unic al Fiului lui Dumnezeu întrupat, *neamestecat și neschimbat* (împotriva monofizitismului care amesteca și contopea firile) și *neîmpărțit și nedespărțit* (împotriva nestorianismului care le separa și împărțea pe Hristos). În ambele erezii, era periclitată grav mântuirea în Iisus Hristos; în monofizitism, firea umană dispărea, fiind absorbită de cea dumnezeiască prin har, iar în nestorianism, din cauza separației firilor, fiecare avînd ipostas propriu, nu se mai poate realiza interpătrunderea firilor și comunicarea reciprocă a însușirilor lor și prin aceasta Iisus Hristos nu putea să restaureze și îndumnezească firea omenească în Sine.

c) *Monotelismul și monergismul* (monos + thelima = o singură voință și monos + energia = o singură lucrare) erau de fapt o dezvoltare și monofizitismului. Erezia aceasta, în care au căzut patriarhii Serghie și Pirus ai Constantinopolului, ca și papa Onoriu și adepții lor,

susținea că în Iisus Hristos existau într-adevăr două naturi, dar prin unirea ipostatică nu mai exista decât o singură voință și o singură lucrare și anume cea dumnezeiască, în Iisus Hristos. Susținută și impusă mai ales din motive politice pentru a se câștiga provinciile monofizite de la marginea Imperiului, ea a fost condamnată de Sinodul VI ecumenic care a stabilit că Iisus Hristos are două voințe și două lucrări naturale, omenească și dumnezeiască, potrivit celor două firi, unite ipostatic în unica persoană dumnezeiască a lui Iisus Hristos, *neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit*, că în Iisus Hristos există deci o voință omenească naturală (nu însă o voință omenească ipostatică, personală sau gnomică, proprie și care se poate opune voinței dumnezeiești a Logosului, căci Hristos ca un om nu are un ipostas sau persoană omenească) se supune de bună voie, fără luptă, voinței dumnezeiești, fiind condusă de ipostasul și voința Logosului divin. Teoreticianul diotelismului, a două voințe în Hristos, este Sf. Maxim Mărturisitorul care i-a dat fundamentarea teologică magistrală și a organizat lupta împotriva monotelismului în Africa și la Roma, apărînd învățătura Bisericii cu prețul vieții, tăindu-i-se pentru aceasta limba și mîna dreaptă.

d) *Adopțianismul*. Este o formă tîrzie a nestorianismului, care a apărut pe la sfîrșitul sec. al VII-lea în Spania, la doi episcopi: Felix și Elipand, care despărțind în sens nestorian firile în două persoane, susțineau că Iisus Hristos, după omenitatea Lui, nu este Fiul propriu al lui Dumnezeu, ci numai un fiu adoptiv, după har, asemenea nouă. Erezia a fost condamnată în mai multe sinoade locale din Franța, Germania și Italia.

Tot aici ar mai putea fi amintite și diferitele teorii chenotice protestante, care cum am văzut, lovesc grav în dogma unirii ipostatice, susținînd o *chenoză* radicală, ca restrîngere și micșorare a firii dumnezeiești însăși, apărînd în viața Sa pămîntească nu ca Fiul lui Dumnezeu întrupat, ci ca un Dumnezeu ascuns care nu are conștiința că este Dumnezeu și nu săvîrșea cele omenești dumnezeiești și cele dumnezeiești omenești.

Față de toate aceste învățături greșite Biserica Ortodoxă pe baza Revelației, a învățat totdeauna că Iisus Hristos este Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, o singură Persoană în două firi unite neamestecat și neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit, prin care și în care firea creată și necreată s-au unit pentru totdeauna, spre mîntuirea și îndumnezeirea omului după har.

Opera de mîntuire a lui Iisus Hristos Mîntuirea obiectivă și subiectivă

În Sfînta Scriptură, ca și în scrierile Sfinților Părinți, termenul cel mai des folosit spre a arăta motivul întrupării Fiului lui Dumnezeu, precum și scopul operei Sale în lume, este cel de *mîntuire*. Acest termen se află și în articolul 3 din Simbolul Credinței: «Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire S-a pogorît din cer...». În general însă, el este folosit într-un dublu înțeles: în primul rînd, prin mîntuire se înțelege activitatea răscumpărătoare a Mîntuitorului Iisus Hristos prin jertfa Sa de pe cruce, iar în al doilea rînd, starea celor care și-au împropiat sau și-au însușit personal roadele Jertfei de pe cruce, deci mîntuirea obiectivă, realizată de Iisus Hristos prin jertfa Sa.

Evident, de cîte ori acest termen e folosit pentru a arăta activitatea răscumpărătoare a Mîntuitorului, realizată pentru toată firea omenească, de la Adam și pînă la cei de la sfîrșitul veacurilor, este vorba de mîntuirea obiectivă sau *generală*, exprimată în texte liturgice prin cuvintele: «Cel ce ne-a deschis nouă ușile raiului», iar cînd e vorba de însușirea sau de împroprierea de către fiecare credincios, în mod personal, a roadelor jertfei de pe cruce, atunci se vorbește despre mîntuirea subiectivă sau *personală*.

Privită fiind astfel, opera de mîntuire a lui Iisus Hristos constă, pe de o parte, în eliberarea omului de consecințele rezultate din căderea protopărinților Adam și Eva, iar pe de altă parte, în refacerea comuniunii omului cu Dumnezeu, dimpreună cu toate binefacerile pe care le implică aceste lucrări dumnezeiești.

Raportul dintre persoana și opera Mîntuitorului Hristos. Opera de mîntuire a lui Iisus Hristos este strîns legată și nedespărțită de persoana Sa, pentru că nu ne-a mîntuit printr-o operă detașată de Sine, ci El însuși este Mîntuitorul. Dacă în lumea noastră sîntem obișnuiți să gîndim și să spunem că opera unui om, de îndată ce este săvîrșită, se desprinde de autorul ei, la Mîntuitorul însă, lucrarea mîntuitoare se realizează în persoana Sa și se desfășoară continuu, fără întrerupere, direct sau indirect, vizibil sau tainic, prin intermediul autorului ei, Domnul Însuși. De aceea, numai din necesități metodice expunem mai întîi învățătura despre persoana Mîntuitorului, urmînd apoi cea despre opera Sa mîntuitoare, nepierzînd însă din vedere nici un moment unitatea lor.

Și subiectiv, numai prin legătura permanentă cu Iisus Hristos Cel veșnic viu, ne putem mîntui. El, Dumnezeu viu, își arată iubirea Sa desăvîrșită față de oameni și tot El, Omul, prin cinstirea desăvîrșită

a Tatălui, face să se reverse asupra oamenilor bunăvoința și iubirea lui Dumnezeu Tatăl, reconstituindu-se astfel comuniunea dintre om și Dumnezeu. Harul mîntuitor, împărtășit de Sfîntul Duh, se primește prin omenitatea îndumnezeită a Fiului lui Dumnezeu întrupat și jertfit pentru oameni. De aceea, persoana și opera lui Iisus Hristos, deși distincte, nu sînt despărțite, ci constituie una și aceeași realitate teandrică mîntuitoare.

Raportul între mîntuirea obiectivă și subiectivă. Mîntuirea obiectivă, realizată de Mîntuitorul Hristos prin întruparea, jertfa Sa de pe cruce, învierea și înălțarea la cer, este o lucrare dumnezeiască de care beneficiază toți oamenii de la Adam și pînă la sfîrșitul veacurilor. Dar cu toate că ea este temelia mîntuirii subiective, mîntuirea obiectivă nu-l mîntuiește pe fiecare fără ca acesta să și-o însușească personal. Căci dacă prin mîntuirea obiectivă Mîntuitorul «ne-a deschis nouă ușile raiului», aceasta nu înseamnă că ea ne-a adus fiecăruia intrarea efectivă în rai. Ea ne-a deschis nouă ușile raiului, deoarece prin ea noi am fost răscumpărați din robia păcatului și împăcați cu Dumnezeu, dar, ca să intrăm în raiul ceresc, deschis acum nouă, este nevoie de propria noastră lucrare personală, deci, în primul rînd, noi trebuie să voim să ne mîntuim și să lucrăm astfel, încît prin modul nostru de viață și lucrare să putem ajunge în rai. Căci, precum spun unii Sfinți Părinți, dacă Dumnezeu l-a creat pe om fără voia omului, El nu vrea să-l mîntuiască fără voia și fără contribuția sa la lucrarea mîntuirii. De aceea, sfîntul apostol Pavel îndeamnă pe filipeni: «lucrați cu frică și cu cutremur la mîntuirea voastră» (Filip. 2, 12). Nimeni nu se poate mîntui fără o lucrare personală în acest scop, așadar, mîntuirea personală sau subiectivă se dobîndește numai dacă omul îndeplinește anumite condiții, despre care vom vorbi într-un alt capitol.

Întreita slujire a Mîntuitorului

Starea decăzută, urmare a păcatului lui Adam, consta în: alterarea chipului lui Dumnezeu în el, alterarea firii sale umane, întunecarea minții cu privire la adevărul religios și moral, slăbirea voinței care înclina mai mult spre rău decît spre bine, ruperea legăturii cu Dumnezeu prin pierderea harului divin, vinovăția și pedeapsa pentru păcat. Astfel, pentru restaurarea naturii omenești în plenitudinea ei dinainte de păcat, era necesară luminarea minții omului prin învățătura cea adevărată și deplină, prin refacerea legăturii harice cu Dumnezeu, adică prin redobîndirea harului, și prin întărirea și susținerea omului în această legătură.

Datorită acestui fapt, Mântuitorul își îndeplinește opera Sa mîntuitoare sub întreit aspect: ca *profet* sau *învățător*, ca *arhiereu* și ca *împărat*, continuîndu-și această operă și după înălțarea Sa la cer, în Biserică, prin Duhul Sfînt, căci El le spune Apostolilor: «*Și Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mîngîietor vă va da, ca să rămîna cu voi în veac, Duhul adevărului... Nu vă voi lăsa orfani, ci voi veni la voi*» (Ioan 14, 16, 18). Ca *profet*, învață, aducînd Revelația divină desăvîrșită despre ființa și voia lui Dumnezeu și despre mîntuire (Ioan 5, 29); ca *arhiereu*, reface prin jertfa rîscumpărătoare legătura omului cu Dumnezeu (Evr. 10, 12); ca *împărat*, învinge puterile răului, conducînd pe om la menirea lui cea adevărată (Matei 28, 18; Ioan 13, 3; 17, 2).

De obicei, cele trei aspecte ale operei mîntuitoare sînt numite: trei chemări, trei slujiri, trei dregătorii, trei misiuni, trei demnități. Cu largă circulație sînt numirile: *chemare profetică*, *slujire arhierească*, *demnitate împărătească*, deși toate sînt și slujiri și demnități.

Aceste trei slujiri sînt cele mai înalte demnități ce există în viața omenească, însă dintre oameni nimeni nu le are pe toate, nimeni nu este deodată și *prooroc*, și *preot* și *împărat*, ele fiind unite numai în Mîntuitorul Hristos și fiecare în gradul cel mai înalt. Iar viața și activitatea Mîntuitorului constau în împlinirea întreitei Sale slujiri. Aceste trei aspecte sau laturi sînt doar fețele sau aspectele unui întreg unitar, ele aparținînd aceleiași opere mîntuitoare a lui Iisus Hristos. Căci Același Iisus Hristos este *profet*, *arhiereu* și *împărat*, lucrarea Sa mîntuitoare nefiind împărțită în sectoare deosebite.

În centrul operei mîntuitoare stă slujirea arhierească a lui Iisus Hristos, prin care se reface legătura harică a omului cu Dumnezeu, împăcarea cu Dumnezeu. Căci chemarea profetică, luminînd prin învățătură, pregătește sufletul pentru primirea împăcării, iar demnitatea împărătească dăruiește harul împăcării și desăvîrșește pe credincioși.

Sfînta Scriptură arată clar întreita slujire a Mîntuitorului. Astfel, în Vechiul Testament, Mesia este vestit ca *profet* (Deut. 18, 15; Isaia 42, 1), ca *preot* (Ps. 39, 9; Ps. 109, 4; Zah. 6, 12-13), ca *împărat* (Ps. 2, 7; Isaia 9, 6; Mih. 5, 1), iar ceea ce s-a vestit în Vechiul Testament, devine realitate în Noul Testament: Hristos ca *profet* (Luca 13, 35; Matei 13, 57; Fapte 3, 22; 7, 37), ca *arhiereu* (Ioan 17, 19; Matei 20, 28; Evr. 4, 14; 5, 1-5), ca *împărat* (Matei 25, 31; 25, 34; 27, 11; Ioan 18, 33-36), toate slujirile împreună (I Cor. 1, 30). Dacă numele de Iisus înseamnă Mîntuitor (Iehoșua = Domnul s-a făcut mie spre mîntuire), numele de Hristos înseamnă *uns*, și întrucît unșii Vechiului Testament erau *profeții*, *preoții* și *regii*, acest nume arată tot întreita demnitate

a Mîntuitorului, în chip deosebit de a celorlalți unși, ca fiind *uns* al lui Dumnezeu prin Duhul Sfînt (Isaia 61, 1; Luca 4, 18).

a) **Chemarea profetică** a Mîntuitorului este activitatea Lui de învățător și descoperitor al adevărului religios absolut despre Dumnezeu, al normelor morale, confirmînd toate și prin viața Lui, ca *pildă* supremă de viață desăvîrșită. Hristos este vestitorul și îndrumătorul desăvîrșit: «*Eu sînt calea, adevărul și viața... Eu sînt lumina lumii. Cel ce-Mi urmează Mie nu va umbla întru întuneric, ci va avea lumina vieții... Căci pildă am dat vouă, ca precum am făcut Eu să faceți și voi*» (Ioan, 14, 6; 8, 12; 13, 15).

În comparație cu ceilalți *profeți*, Mîntuitorul este *profetul* *profeților*; ceilalți *profeți* vestesc și învață în măsura luminii și puterii date lor de Dumnezeu, Hristos însă, Dumnezeu fiind, vestește pe ale Sale, care sînt și cele ale Tatălui și face totul cu proprie putere dumnezeiască. Ceilalți *profeți* vestesc ceea ce ei au primit, chiar atunci cînd îl vestesc pe Hristos, pe cînd Hristos se vestește pe Sine, El fiind adevărul; ceilalți vestesc adevărul numai în parte, pe cînd Hristos vestește adevărul deplin, El fiind plinirea Revelației, peste care nu se mai poate trece. În cărțile Noului Testament, El este prezentat ca *profetul* *zilelor* celor mai de pe urmă prin care a grăit Dumnezeu (Evr. 1, 2), ca *rabi*, *învățător*, *singurul învățător* și *profet mare*, puternic în faptă și în cuvînt (Luca 24, 19). Care a venit în lume să ne dea viața veșnică și să ne dea puțința de a pricepe și de a cunoaște pe adevăratul Dumnezeu (Ioan 18, 37; I Ioan 5, 20). Adevărul pe care îl propovăduiește constă în învățătura Sa despre Sine Însuși, despre lucrarea și împărăția Sa, despre adevăratul sens al legii mozaice (Matei 5, 20-48).

Iisus Hristos își îndeplinește chemarea profetică direct, predicînd El Însuși adevărul Evangheliei Sale, iar indirect, în Biserică, prin Apostoli și urmașii lor, episcopii și preoții, pe care îi luminează și îi susține prin Duhul Sfînt, fiind astfel cu noi pînă la sfîrșitul veacului (Matei 28, 20).

b) **Slujirea arhierească** a Mîntuitorului se situează în centrul întreitei slujiri a Lui, fiind lucrarea prin care a împăcat pe om cu Dumnezeu. Ea cuprinde toate suferințele îndurate de El, de la întrupare pînă la moarte, pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire.

Pentru om, dată fiind gravitatea căderii și a urmărilor ei, mîntuirea prin propriile sale puteri, fără ajutor divin, era absolut imposibilă. Dumnezeu însă, prin înțelepciunea Sa, împăcînd dreptatea și iubirea

Lui față de om, a hotărît mîntuirea acestuia prin întruparea și jertfa Fiului Său. În mîntuire, prin Patimile și moartea pe cruce a Mîntuitorului se înlătură propriu-zis vina și pedeapsa pentru păcatul omului și se restaurează natura lui căzută.

De aici se vede cu claritate că în centrul lucrării mîntuitoare a Fiului lui Dumnezeu întrupat, se găsește jertfa de răscumpărare a omului din robia păcatului și a morții și de împăcare a omului cu Dumnezeu.

Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție adevăresc că moartea pe cruce a Mîntuitorului este jertfă adevărată pentru păcatele omului. «Acesta (Mesia) păcatele noastre le poartă și pentru noi rabdă durere, iar noi îl socotim pedepsit, bătut și chinuit de Dumnezeu... Domnul L-a copleșit pe El cu fărădelegile noastre, ale tuturor. Chinuit a fost, dar S-a supus și nu și-a deschis gura Sa; ca o oaie spre junghiere S-a adus și ca un miel nevinovat, fără de glas înaintea celui ce îl tunde, așa nu și-a deschis gura Sa... Căci s-a luat de pe pămînt viața Lui! Pentru fărădelegile poporului Meu a fost adus la moarte» (Isaia 53, 4—8); «Iată mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii» (Ioan 1, 29); «Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca El să slujească și să-și dea sufletul său preț de răscumpărare pentru mulți» (Matei 20, 28); «Eu sînt pîinea cea vie, care s-a coborît din cer; de va mînce cineva pîinea aceasta va trăi în veac, și pîinea pe care eu o voi da, este trupul Meu, pe care îl voi da pentru viața lumii» (Ioan 6, 51); «...acesta este trupul Meu, care se frînge pentru voi...» (Luca 22, 19); «...acesta este sîngele Meu al Legii celei noi, care pentru voi și pentru mulți se varsă, spre iertarea păcatelor» (Matei 26, 28). Tot astfel sînt subliniate: ascultarea Mîntuitorului pînă la moarte: «...S-a smerit, ascultător făcîndu-Se pînă la moarte și încă, moarte pe cruce» (Filip. 2, 8; Rom. 5, 19), jertfa Lui avînd caracter ispășitor, Domnul făcîndu-Se «blestem», ca să răscumpe lumea, aducînd jertfă de împăcare și dîndu-și sîngele ca «preț de răscumpărare» (Gal. 3, 13; Rom. 3, 25; II Cor. 5, 21), pentru noi.

Jertfa Mîntuitorului de pe cruce se actualizează permanent, pînă la sfîrșitul veacurilor, în jertfa euharistică, după porunca Mîntuitorului: «aceasta să o faceți spre pomenirea Mea» (Luca 22, 19); «...aceasta să o faceți... spre pomenirea Mea. Căci ori de cîte ori veți mînce pîinea aceasta și veți bea paharul acesta, moartea Domnului vestiți, pînă cînd va veni» (I Cor. 11, 25, 26).

Opera mîntuitoare a Domnului, pe lîngă scopul principal, are și unele consecințe, ca de pildă, adevărarea misiunii Sale dumnezeiești și

a adevărului propovăduit de El; pecetluirea și sfințirea prin jertfă divino-umană a Legii celei noi; dovedirea prin faptă a nemărginitei iubiri a lui Dumnezeu față de lume, «căci așa a iubit Dumnezeu lumea, încît și pe Fiul Său Cel unul născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică» (Ioan 3, 16); înlăturarea părerii greșite a iudeilor despre un Mesia lumesc: «Împărăția Mea nu este din lumea aceasta» (Ioan 18, 36); arătarea unui exemplu desăvîrșit de umilință, de răbdare, de ascultare și lepădare de sine, căci El «fiind în chip de Dumnezeu... S-a deșertat pe sine, luînd chip de rob, făcîndu-Se asemenea oamenilor; și aflîndu-Se la înfățișare ca om, S-a smerit pe sine, ascultător făcîndu-Se asemenea oamenilor; și aflîndu-Se la înfățișare ca om, S-a smerit pe sine, ascultător făcîndu-Se pînă la moarte...» (Filip. 2, 6—8). Această «deșertare» sau golire de slava Sa dumnezeiască poartă numele de *chenoză*.

c) **Demnitatea împărătească** a lui Hristos se evidențiază în măreția și puterea Dumnezeului-Om, Mîntuitor, Împărat duhovnicesc, Împărat ceresc, Împărat al adevărului, Împărat al dreptății și păcii, Împărat al împăraților.

Demnitatea de împărat este afirmată în numeroase profeții mesianice. «Împărat peste Sion» (Ps. 2, 6); «Împăratul Mesia și împărăția Lui vor străluci peste toate împărățiile pămîntului» (Ps. 71, 10—11); «împărăția Lui va fi împărăția dreptății și a păcii» (Isaia 32, 1; Mihea 4, 3—4); «Împărăția lui Mesia va fi veșnică» (Dan. 2, 44); după a doua venire a Sa, împărăția Lui va fi veșnică (Dan. 7, 13—14). În Noul Testament, El este numit: *împărat veșnic* (Luca 1, 33); împărat al iudeilor, primind daruri împărătești (Matei 2, 2, 11); aclamat de popor ca împărat (Matei 22, 7—9); Iisus recunoaște înaintea lui Pilat demnitatea Lui de împărat (Matei 27, 11), de asemenea o și proclamă (Matei 28, 18), El fiind «Împăratul împăraților și Domnul domnilor» (I Tim. 6, 15).

Demnitatea Sa împărătească Mîntuitorul și-a arătat-o în viața pămîntească prin diferite minuni, îndeosebi prin învierea fiicei lui Iair, a tînarului din cetatea Nain, a prietenului Său, Lazăr, și mai ales prin propria Sa înviere; prin stabilirea principiilor de conducere în Biserică și în viață. După moarte, El și-a manifestat mărirea și puterea Sa prin coborîrea la iad și deosebirea strămoșilor noștri și a dreptilor Vechiului Testament; iar prin învierea Sa din morți, El a zdrobit puterea morții, făcîndu-Se începătură învierii celor adormiți; prin înălțarea Sa la ceruri și șederea de-a dreapta Tatălui; prin prezența Sa continuă în Biserică pînă la sfîrșitul veacului; prin judecata universală și reînnoirea întregii creații, urmată de împărăția veșnică cu dreptii.

Răscumpărarea și aspectele ei

Deoarece Răscumpărarea este actul culminant al întregii lucrări mântuitoare a lui Iisus Hristos în lume, Sfinții Părinți s-au silit să o înfățișeze în toată bogăția ei, iar unii teologi mai vechi și mai noi, pe temelia lor, au formulat mai multe teorii cu privire la sensurile Răscumpărării, precum: teoria penală, teoria prețului de Răscumpărare, teoria Răscumpărării prin Jertfă, teoria ontologică, teoria morală și altele, cu diferite nuanțări după confesiuni și după autorii acestor teorii.

Explicația numărului relativ mare al acestor teorii stă în bogăția conținutului Răscumpărării, ca cel mai minunat act dumnezeiesc în legătură cu lumea. Teologia ortodoxă rezumă teoriile referitoare la răscumpărare, luând în considerare trei aspecte ale acesteia și anume: de jertfă, ontologic și recapitulativ.

a) **Aspectul de jertfă al Răscumpărării.** Sub acest aspect, Răscumpărarea se manifestă de o parte, fiind îndreptată sau avîndu-și direcția către Dumnezeu, jertfa fără prihană fiind preț de răscumpărare, jertfă curată a Dumnezeului-Om, iar pe de altă, în direcția către om, ca ridicarea pedepsei pentru păcat. În prima direcție, «sîngele lui Hristos, Care S-a adus pe Sine jertfă fără prihană lui Dumnezeu» (Evr. 9, 14), căci Hristos «S-a dat pe Sine pentru noi prinos și jertfă lui Dumnezeu, într-un miros de bună mireasmă» (Efes. 5, 2). Tatăl L-a dat pe Fiul Său la moarte, ca jertfă pentru păcat, «căci așa a iubit Dumnezeu lumea, încît a dat pe Fiul Său Cel Unul născut, ca oricine crede în El să nu piară...» (Ioan 3, 16). Hristos a fost rînduit de Tatăl jertfă de curățire: «Îndreptîndu-se în dar cu harul Lui prin răscumpărarea în Hristos Iisus, pe Care L-a rînduit Dumnezeu curățire prin credință într-un sîngele Lui, pentru iertarea păcatelor celor mai înainte făcute» (Rom. 3, 24—25). Iisus Hristos este jertfă de ispășire pentru păcatele noastre: «El este jertfa de ispășire pentru păcatele noastre și nu numai pentru ale noastre, ci și pentru ale lumii întregi» (I Ioan 2, 2).

Astfel, jertfa Mîntuitorului este în același timp omagiere a lui Dumnezeu, dar și pedeapsă pentru păcat. Omagiere, fiindcă ascultarea deplină și nesilită este cea mai impresionantă ofrandă ce se poate cugeta, ca fiind a lui Dumnezeu-Omul și ca îndreptîndu-se spre Dumnezeu Tatăl, spre a-I arăta din nou preamărirea: «Eu Te-am preamărit pe Tine pe pămînt, lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvîrșit» (Ioan 17, 4), și: «Iată vin ca să fac voia Ta, Dumnezeule» (Evr. 10, 8).

Dar și pedeapsa arată mărirea lui Dumnezeu, mărirea absolută, care nu se poate lăsa acoperită de păcat. Măreția, majestatea lui Dumnezeu ar rămîne acoperită, ca inexistentă, fără pedeapsa pentru cădere. Dar Dumnezeu, nevoind ca omul să rămînă în moarte, dă spre moarte pe Cel Care nu putea să rămînă în moarte, însă Care, murind de bună voie ca om, «făcîndu-se pentru noi blestem» (Gal. 3, 13), prin El s-a ispășit pedeapsa și în același timp s-a arătat și mărirea lui Dumnezeu. Dreptatea absolută și bunătatea absolută nu pot lăsa păcatu nepedepsit și mărirea lui Dumnezeu, nepusă în lumină. De aceea, moartea Mîntuitorului nu este numai o simplă suportare de pedeapsă, ci și un omagiu adus lui Dumnezeu. Și astfel moartea dreaptă, suportată de Mîntuitorul ca pedeapsă pentru păcatul nostru, s-a transformat în El în moarte nedreaptă, El fiind fără de păcat, și ca urmare, în El moartea a fost biruită, evidențiindu-se prin aceasta prezența și mărirea lui Dumnezeu. Scurt spus, atît moartea dreaptă, cît și cea nedreaptă pun în evidență mărirea, măreția, majestatea lui Dumnezeu.

b) **Aspectul ontologic al Răscumpărării.** Acest aspect, admițînd ca real aspectul de jertfă al Răscumpărării, ca preamărire a lui Dumnezeu și ca suportare a drepte pedepse pentru păcat, pune însă un accent mai puternic pe ridicarea, pe îmbunătățirea și perfecționarea internă a firii omenești, prin opera de mîntuire înfăptuită de Iisus Hristos. Ascultarea pînă la moarte și moartea de bunăvoie este o armonizare cu voința lui Dumnezeu și laudă a mării Lui, dar acestea reprezintă mai mult forma activității omului care o îndeplinește, însă conținutul ei, adică ființa sau substanța ei ființială, ontologică, constă dintr-o îmbunătățire sau perfecționare, desăvîrșire a însăși firii omenești. Așadar, aspectul ontologic al răscumpărării se referă la această perfecționare internă, ființială, a firii omenești, prin jertfa Mîntuitorului.

Sub acest aspect, ascultarea și moartea ca jertfă a lui Iisus Hristos a ridicat firea omenească însușită de El, desăvîrșind-o pînă la îndumnezeire. Se subliniază astfel că, alături de direcția către Dumnezeu a operei de mîntuire, trebuie să se aibă în vedere nu mai puțin și direcția ei către natura omenească a Mîntuitorului. Căci aducîndu-Se jertfă lui Dumnezeu, prin ascultare și îndeosebi prin moarte, Iisus Hristos a eliminat din firea Sa umană slăbiciunile și moartea, intrate în fire după cădere, ridicînd-o pe aceasta la nestricăciune și desăvîrșind-o nu numai din punct de vedere moral, ci și ființial, ontologic. Aceasta este nota esențială a aspectului ontologic al Răscumpărării.

Mai trebuie subliniat că ascultarea și moartea lui Iisus Hristos au avut puterea deplină de a ajunge la țelul urmărit, adică la mîntuire.

putere de ridicare ființială, ontologică, a firii umane din stricăciune și moarte, întrucât n-au fost ascultarea și moartea unui simplu om, ci a lui Dumnezeu-Omul. Pentru realizarea mântuirii omului, trebuia să se pornească de la prezența reală a dumnezeirii și de la lipsa de păcat în Cel ce mântuiește; trebuia ca voința Lui umană să nu fie slăbită de păcat și să fie condusă de subiect dumnezeiesc, prin lucrarea Căruia să se ajungă la îndumnezeirea firii omenești. Bunătatea, înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu a rînduit toate acestea, astfel că în Iisus Hristos firea umană, trecînd prin eforturi morale corespunzătoare, prin suferință și moarte, sub conducere divină a Dumnezeu-Omului, a putut ajunge la ridicarea ei din stricăciune și din moarte, la îndumnezeirea ei în Iisus Hristos, îndumnezeire actuală a firii din El, și virtuală sau potențială în cei ce se unesc cu El.

În teologia ortodoxă, se acordă o atenție deosebită aspectului ontologic al rîscumpărării.

c) **Aspectul recapitulativ al Rîscumpărării.** Termenul de aspect recapitulare se datorește cuprinderii, rezumării sau concentrării noastre tainice în Hristos și în opera Lui mîntuitoare, una cu persoana Sa. Iisus Hristos, întrupîndu-Se, Și-a însușit firea omenească în mod real, dar în această fire sîntem cuprinși în mod virtual (duhovnicește, cum spun în numeroase locuri cărțile liturgice) toți oamenii, iar prin jertfa și îndumnezeirea firii umane în Hristos, toți am fost aduși jertfă și îndumnezeiți, în mod virtual. Această relație a noastră cu Hristos, datorită firii Sale umane, o arată lămurit atît Revelația, cît și cărțile liturgice: *«Dumnezeu bogat fiind în milă, pentru multa Sa iubire cu care ne-a iubit pe noi cei ce eram morți prin greșelile noastre; ne-a făcut vii împreună cu Hristos... și împreună cu El ne-a sculat și împreună ne-a așezat întru cele cerești în Hristos Iisus»* (Efes. 2, 4—6). În canonul Paștilor citim: *«Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase, astăzi mă scol împreună cu Tine, înviind Tu; răstignitu-m-am ieri împreună cu Tine, însuși împreună mă preamărește, Mîntuitorule, întru împărăția Ta»* (Penticostar, Duminica Paștilor, peasna a 3-a, stih 2). Iar în alt canon: *«Că Mesia Cel singur drept în mijlocul tîlharilor celor fără de lege, spînzurîndu-se, dimpreună cu sine a înălțat pe toți»* (Octoih, glas 8, peasna a 6-a, stih 1).

În mod tainic, Iisus Hristos ne-a cuprins pe toți în tot ce a făcut, recapitulîndu-ne virtual în El. Și astfel, mîntuirea noastră personală sau subiectivă nu este altceva decît însușirea de către fiecare dintre noi a ceea ce avem deja, virtual, în Hristos de la început. Aceasta înseamnă că mîntuirea noastră este o prefacere a unirii noastre virtuale cu Hristos, într-o unire cu El, actuală, personal voită, prin cre-

dință, astfel actualizîndu-se, prin repetare tainică, tot ceea ce Hristos a făcut pentru rîscumpărarea tuturor.

Modul cuprinderii noastre virtuale în Hristos, al recapitulării noastre în El, depășește orice înțelegere rațională, rămînînd o mare taină. Un mijloc de apropiere de această taină este numirea ce se dă Mîntuitorului de «Adam cel nou», «al doilea Adam», «Adam cel de pe urmă» (I Cor. 15, 45): *«Precum întru Adam toți mor, așa întru Hristos toți vor învia»* (I Cor. 15, 22). Noul Adam ne cuprinde pe toți cum ne-a cuprins Adam cel vechi; Adam cel nou are în sine existența noastră a tuturor, pe care, refăcută, o primim numai din El. Mai mult, din vechiul Adam primim existența numai în mod indirect, pe cînd din noul Adam o primim nealterată și direct fiecare din noi.

Astfel, viața noastră însănoșită își are izvorul în Adam cel nou. Aceasta e mai ușor de înțeles, dacă ținem seama că Adam cel din urmă, Logosul-Hristos, este anterior lui Adam cel dintîi, care a fost creat după chipul veșnic al lui Adam Cel de pe urmă, prin Care *«toate s-au făcut»* (Ioan 1, 3). În omenitatea lui Hristos sînt cuprinși toți oamenii, în ea găsindu-se plinătatea existenței tuturor. Iar după ce omul s-a îndepărtat de Dumnezeu, Dumnezeu-Omul a coborît între oameni, pentru refacerea legăturii divino-umane cu tot ce cuprinde ea atît ființial, cît și în consecințe.

Principiul perpetuu activ și explicativ al tuturor faptelor Mîntuitorului este nesfîrșita Sa iubire de oameni, iubire dăruitoare și atrăgătoare către El. Astfel se manifestă iubirea lui Hristos și față de oameni în general, nu numai în direcția ei către Dumnezeu, jertfa avînd direcție și către natura omenească, cum s-a arătat mai înainte, în aspectul de jertfă și cel ontologic al mîntuirii.

Aici, în aspectul recapitulativ al rîscumpărării, se manifestă iubirea compătimitoare a lui Hristos față de cei pe care Și i-a făcut frați prin întrupare; iubirea dezvăluie puntea ontologică, ființială, care leagă pe Hristos cu oamenii și invers, prin întrupare. Hristos este și se simte legat în mod real de noi și tot ce face, o face recapitulativ cu noi toți, noi putînd să ne însușim lucrarea Sa și personal, prin deschidere spre El și unire cu El, personal voită.

Prin Patimile și moartea Sa, Hristos ne-a mîntuit obiectiv pe toți, scoțîndu-ne din rău. Iar dacă ne unim voluntar cu El, ne mîntuiește și subiectiv, personal, pe toți, ducîndu-ne acolo unde se duce El prin El prin înălțare. Iată măreția împărtășirii noastre cu Hristos Mîntuitorul.

d) Diferențe interconfesionale cu privire la Răscumpărare.

1) Teologia romano-catolică în expunerea doctrinei despre răscumpărare (mîntuirea obiectivă), pleacă de la ideea că ființa păcatului strămoșesc constă doar în pierderea grației supranaturale (sau a harului), grație supraadăugată naturii omenesti prin creație, fără ca păcatul să fi știrbit însăși natura umană. Și atunci prin mîntuire nu se urmărește refacerea naturii umane alterate prin păcat, ci recîștigarea grației pierdute și împăcarea cu Dumnezeu.

Concepția aceasta despre mîntuire este înfățișată prin așa-zisa teorie a *satisfacției substitutive*, teorie caracteristică soteriologiei romano-catolice. Elementele acestei teorii pot fi rezumate în următoarele:

Fondul păcatului constă în refuzul de a I se da lui Dumnezeu ceea ce I se datorează și anume, ascultare și onoare; Dumnezeu nu putea rămîne dezonorat, păcatului trebuind să-i urmeze sau satisfacție, sau pedeapsă. Satisfacția este restituirea onoarei răpite de către păcătos lui Dumnezeu. Dar omul nu-I putea restitui lui Dumnezeu onoarea răpită, din următoarele motive: a) Tot ce are sau posedă omul este de la Dumnezeu și continuă să-I aparțină lui Dumnezeu, căruia I se datorează totul; b) Satisfacția trebuie să fie după măsura onoarei răpite, deci desăvîrșită; c) Dumnezeu neputîndu-Și nesocoti El Însuși planul creației de a ferici făptura Sa rațională, adică omul, hotărăște mîntuirea, dar aceasta nu se putea realiza decît printr-o satisfacție corespunzătoare, adică dumnezeiască, cu putință numai la Dumnezeu, pe care numai omul o datora, dar pe care el n-o putea realiza; de aici, necesitatea ca Dumnezeu să se facă om; d) Iisus Hristos fiind fără de păcat, faptele Lui sînt meritorii, adică vrednice de răsplată, dar totuși datorate lui Dumnezeu, excepție făcînd numai moartea, cu care nu era dator, deoarece nu avea păcat. Astfel, moartea lui Iisus Hristos devine singurul mijloc de a da lui Dumnezeu satisfacția necesară, perfectă.

Teologii romano-catolici au mai îmbogățit teoria satisfacției cu ideea de legătură mistică a lui Hristos cu toți oamenii, precum și cu aceea de satisfacție supraabundentă sau prisositoare, dată de Iisus Hristos, prima idee accentuînd iubirea, față de Dumnezeu și față de oameni, a lui Iisus Hristos, ca temei al mîntuirii, iar a doua afirmînd valoarea infinită a morții Mîntuitorului, meritul infinit al jertfei mîntuitoare.

Din teoria satisfacției se recunoaște, în general, justetea ideii centrale, anume că mîntuirea obiectivă, răscumpărarea, s-a realizat prin jertfa Fiului lui Dumnezeu întrupat, această idee avîndu-și te-

meinică fundamentare scripturistică: «Fiul omului n-a venit să I se slujească ci ca El să slujească și să-Și dea viața Sa preț de răscumpărare pentru mulți» (Matei 20, 28); «Eu sînt păstorul cel bun. Păstorul cel bun viața Și-o pune pentru oile Sale... Nimeni n-o ia de la Mine, ci Eu Însuși de la Mine o pun» (Ioan 10, 11, 18); «Hristos ne-a iubit pe noi și S-a dat pe Sine pentru noi, prinos și jertfă lui Dumnezeu, întru miros de bună mireasmă» (Efes. 5, 2); «Hristos a venit ca arhiereu al bunurilor viitoare... cu însuși sîngele Său a dobîndit o veșnică răscumpărare ...sîngele lui Hristos, prin Duhul veșnic, s-a adus pe Sine lui Dumnezeu jertfă fără prihană» (Evr. 9, 11, 12, 14).

Dar prin modul de speculație strict juridică, împrumutat din codul penal medieval referitor la satisfacția datorată onoarei jignite, teoria satisfacției este criticabilă și nesatisfăcătoare. Mai întîi, fiindcă este greu de admis că jertfa Mîntuitorului ar fi fost cerută pentru satisfacția onoarei jignite a lui Dumnezeu. Conștiința religioasă a oricui nu se poate mulțumi și liniști cu această explicație care n-are nici un temei în Revelație. Cadrul juridic exteriorizant al teoriei așează pe omul Hristos în raport exclusiv juridic cu Dumnezeu și cu oamenii. Unde mai este creșterea și îndumnezeirea omenității lui Hristos prin opera de mîntuire, ca și revărsarea peste oameni a bogăției interioare a lui Hristos omul? Apoi, în teoria satisfacției, și grația apare doar ca un drept la recompensă, ca rezultat al meritului cîștigat prin reevidențierea onoarei. În acest fel, grația nu este o pătrundere interioară a lui Hristos în oameni, după desăvîrșirea omenității în El, o comuniune interioară, directă, cu El, ci un dar pe care Hristos îl face oamenilor indirect, impersonal, din tezaurul depus în Biserică. Așa cum raportul omului Hristos cu Dumnezeu este conceput ca raport juridic, exterior, tot astfel și raportul oamenilor cu Hristos apare tot juridic, exterior: Dumnezeu Cuvîntul Se face om, Se întrupează, pentru a îndeplini, a satisface o procedură juridică, prin care să poată primi ca răsplată pentru merit grația, pe care ulterior să o pună la dispoziția Bisericii, pe seama și spre folosul oamenilor.

Tot așa de criticabilă este și presupunerea de la care pleacă teoria satisfacției, anume că prin cădere natura umană nu s-a alterat, n-a suferit scădere, ci numai a pierdut grația supraadăugată (*donum superadditum*), de aceea, pentru revenirea omului la starea primordială, era suficientă reprimirea grației pierdute. Așadar, teoria satisfacției nu vede decît în parte gravitatea căderii protopărinților Adam și Eva.

Adevărul este că Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat nu numai pentru îndeplinirea unei formalități juridice și anume aceea de a ni Se

substitui ca jertfă, ci și pentru ca, fiind pururea om îndumnezeit, să rămână în deplină comuniune cu noi, eliberându-ne din moarte și împărtășindu-ne viața Sa dumnezeiască, aflată în omenitatea Sa.

2) În speculațiile teologiei protestante despre Răscumpărare sau despre Împăcare — cum numesc ei cu preferință Răscumpărarea — se accentuează deosebi suportarea miniei dumnezeiești, Iisus Hristos așezându-Se voluntar și actual sub minia și pedeapsa lui Dumnezeu, care lovesc omenitatea Sa, le suportă pînă la moarte și întrucît le primește ca Fiu credincios Tatălui, răbdarea Lui devine biruință asupra puterilor păcatului, a legii punitive și a morții. Aceasta este *teologia crucii*.

Luther leagă strîns mîntuirea obiectivă cu însușirea ei subiectivă, prin credință. Lupta prin care a biruit Hristos se repetă mereu în credință. Nu obiectiv, ci numai în credința personală în Hristos se înving pentru fiecare om puterile nimicitoare, potrivnice binelui. Rezultatul operei mîntuitoare a lui Hristos se însușește prin credința justificatoare, îndreptătoare.

Așa apare mîntuirea în teologia luterană veche. Dar întrucît în protestantism opiniile personale ale teologilor se bucură de o atenție deosebită, și sînt variate, nu e ușor de precizat care anume direcție teologică, reprezentată de teologi aparținători diverselor ramuri ale protestantismului, este mai mult sau mai puțin specifică acestuia. Astfel de opinii sînt: Hristos, prin credința în El, produce doar o înnoire religioasă-morală în om (Fr. Schleiermacher); ispășirea nu-i necesară, căci Dumnezeu Evangheliei e superior Dumnezeului Legii, numai credința în iubirea lui Dumnezeu e necesară (Al. Ritschl); crucea este semnul iubirii lui Dumnezeu, dar și al refacerii prestigiului legii călcate (P. Althaus) și altele, a căror examinare nu e necesară aici.

Privită în general, și concepția soteriologică protestantă apare unilaterală, deoarece nu are în vedere întreaga complexitate și bogăție interioară a operei mîntuitoare a lui Iisus Hristos. Căci, desigur, este justă ideea de jertfă de ispășire a Mîntuitorului ca jertfă substitutivă, idee centrală și în teologia protestantă, dar această teologie, plecînd de la stricăciunea ireparabilă a naturii omenești prin păcatul strămoșesc, nu vede în mîntuire refacerea și ridicarea naturii umane în Iisus Hristos prin moarte, înviere și înălțare; ea nu ia în considerare îndeajuns comuniunea omului cu Dumnezeu-Omul, Care Și-a îndumnezeit firea umană și ne-o împărtășește astfel, și nu afirmă necesitatea acestei comuniuni din care rezultă de fapt mîntuirea.

Dealtfel, insuficiența concepției protestante, ca și a celei romano-catolice constă în interpretarea strict juridică a jertfei ispășitoare, fără ca prin aceasta să se modifice însăși natura umană, ci se respectă, se sfințește doar legea în sine, fără o refacere sau îndreptare în însăși natura umană.

Această insuficiență își găsește explicația în punctele de la care se pleacă în cele două concepții teologice: romano-catolice și protestantă. Pentru concepția romano-catolică, în natura umană de după păcat nu este nimic de reparat, prin cădere nepierzîndu-se decît grația supranaturală, supraadăugată naturii, care prin mîntuire îi revine omului. Pentru concepția protestantă, fiindcă în natura umană de după cădere nu se mai poate repara nimic, el rămîne aceeași ființă total decăzută. De aceea, și de o parte, și de alta, Iisus Hristos apare ca împlinitor sau satisfăcător al legii pentru întreaga omenitate, dar El rămîne oarecum exterior acesteia.

O privire atotcuprinzătoare, o viziune integralistă asupra răscumpărării și a aspectelor ei esențiale o oferă însă învățătura ortodoxă, cum s-a arătat mai înainte.

Adeverirea morții și învierii Domnului

Dintre toate minunile Mîntuitorului, cea mai mare și mai uimitoare este propria Sa înviere din morți, minune care în același timp este și cea mai puternică dovadă despre dumnezeirea Sa și în același timp și despre divinitatea creștinismului. Însă, învierea Mîntuitorului este și piatra de temelie și garanția învierii morților, importanța ei pentru credința creștină fiind subliniată în mod deosebit de către sfîntul Apostol Pavel: «Iar dacă Hristos n-a înviat, Zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră... Și dacă nădăjduim în Hristos numai în viața aceasta, atunci sîntem mai de plîns decît toți oamenii. Dar acum Hristos a înviat din morți, făcîndu-Se începătură celor adormiți. Căci deoarece moartea a venit printr-un om, printr-un om și învierea morților» (I Cor. 15, 14—21).

Pentru Apostoli, ca și pentru cei mai apropiați de cercul acestora (ucenicii, femeile mironosițe, discipolii), învierea Domnului a fost mai presus de orice îndoială, de aceea, Apostolii de la început s-au prezentat drept «martori ai învierii Domnului» (Fapte, 1, 22), iar în predica lor despre Iisus Nazarineanul Cel răstignit n-au încetat niciodată să afirme că pe Acesta Dumnezeu L-a înviat din morți (Fapte, 2, 22—24; 3, 15 ș.a.). Iar dacă Toma Geamănul s-a îndoit pentru un moment de învierea Domnului — fiindcă nu fusese de față la prima

arătare a Sa după înviere, către apostoli — aceasta s-a întâmplat numai fiindcă a voit să se convingă despre această minune prin propriile sale simțuri și nu pe baza mărturiei altora (Ioan 20, 28).

Dacă pînă la Reformă învierea Domnului a fost contestată mai mult sporadic de către unii eretici, în veacurile XVI și XVII, teologii protestanți din direcția raționalist-critică au contestat din ce în ce mai mult învierea Domnului și cu atât mai mult o contestă urmașii lor de astăzi, socotind-o un mit care s-a creat din cauza nălucirilor unora dintre ucenicii Săi sau dintre femeile mironosițe. Astfel au apărut diferite interpretări eronate care au încercat să explice în mod rațional așa-zisa înviere a Domnului, care, după ei, în realitate n-a existat. Dintre aceste interpretări, cele mai cunoscute sînt: 1. Ipoteza morții aparente; 2. Ipoteza înșelăciunii; 3. Ipoteza viziunii.

a) **Ipoteza morții aparente.** Una din interpretările eronate ale învierii Domnului a fost dată de cei care au susținut că, pe lîngă toate chinurile la care a fost supus, în realitate Iisus Hristos n-ar fi murit, ci ar fi căzut într-o stare cataleptică, într-un fel de leșin din care apoi S-a trezit. La această trezire au contribuit: împungerea ostașului roman cu sulița în coastă, coborîrea de pe cruce, așezarea într-un mormînt rece, răceala giulgiurilor înmiresmate cu care i-a fost înfășurat trupul. Revinîndu-și din leșin, a prăvălit piatra de pe ușa mormîntului, a ieșit din mormînt și S-a arătat femeilor mironosițe și apostolilor și astfel s-ar fi creat mitul învierii.

Dar cu toate eforturile acestora de a prezenta învierea Domnului drept o trezire dintr-un leșin, această explicare nu poate fi acceptată din mai multe motive.

În primul rînd, moartea reală a Mintuitorului o dovedește grija căpeteniilor iudeilor și a stăpînirii romane ca Acela care fusese răstignit între cei doi tîlhari să fi murit cu adevărat. De aceea, ostașii controlînd dacă cei răstigniți au murit, tîlharilor care erau încă vii le-au zdrobit fluerile picioarelor spre a-și da sfîrșitul, în timp ce lui Iisus care murise, nu I le-au zdrobit. Totuși, spre a avea convingerea deplină că a murit, unul dintre ostași I-a împuns coasta cu sulița, din care a ieșit sînge și apă (Ioan 19, 34), semn că deja trupul celui mort își încetase funcțiile. Astfel, este absolut sigur că atât căpeteniile iudeilor, cît și reprezentantul stăpînirii romane, Pilat, au avut convingerea fermă că Iisus a murit cu adevărat pe cruce.

În al doilea rînd, Iosif și Nicodim au cerut lui Pilat trupul lui Iisus, ca să-L coboare de pe cruce spre a-L îngropa, ceea ce au obținut fără nici o greutate, căci Pilat era convins, pe baza mărturiei solda-

tilor, că Iisus murise cu adevărat. Dacă n-ar fi fost convins de aceasta, nu le-ar fi dat această permisiune.

Dar chiar dacă ne-am închipui, prin imposibil, că Iisus n-a fost mort cînd a fost coborît de pe cruce, istovirea provocată de suferințele îndurate și de pierderea sîngelui scurs din rănile cuielei, înfășurarea trupului uns cu miresme în giulgiuri și lipirea acestora de trup, lipsa de aer în mormînt, toate acestea I-ar fi adus cu certitudine moartea, după așezarea lui în mormînt.

În al treilea rînd, fariseii și mai marii preoților, știind că Iisus spusese că după trei zile se va scula din morți, au fost destul de vigilenți să aibă certitudinea că Iisus a murit cu adevărat, spre a evita o rătăcire și mai mare în popor. Aceasta explică de ce, după ce Iisus a fost așezat în mormînt — cu toate că ei erau convinși că murise cu adevărat — s-au dus la Pilat și i-au cerut să pună pază la mormînt, ca nu cumva, peste noapte, ucenicii Lui să vină și să-I fure trupul lansînd zvonul că Iisus a înviat, «căci atunci va fi rătăcirea de pe urmă mai rea decît cea dintîi» (Matei 27, 64). Pilat le-a satisfăcut cererea, iar ei au pecetluit piatra, după ce au pus pază la mormînt, așadar, au luat toate măsurile ca mormîntul să fie cît mai bine păzit.

Luînd cunoștință de învierea lui Iisus chiar de la soldații de pază, fariseii și cărturarii și-au dat seama că s-au împlinit cuvintele lui Iisus: «După trei zile Mă voi scula», dar acum trebuia cel puțin să înăbușească adevărul învierii, de aceea au mituit pe soldații de pază și pe dregători, lansînd zvonul că peste noapte, ucenicii au venit și au furat trupul lui Iisus.

Ipoteza morții aparente au combătut-o chiar unii dintre teologii protestanți. Astfel, D. Fr. Strauss, în cartea *Viața lui Iisus*, spune: «Este imposibil ca un om care a ieșit din mormînt pe jumătate mort, care a trebuit să se tîrască, slab, bolnav și lipsit de îngrijiri medicale, care avea nevoie de bandaje, de întărire și de îngrijire, este imposibil ca un astfel de om să fi făcut Apostolilor impresia că El era biruitorul morții, prințul vieții, impresie care stă la temelie viitoarei lor predicări. O asemenea sculare nu ar fi putut decît să slăbească impresia pe care El o făcuse asupra lor în timpul vieții și al morții; cel mult ar fi putut să le dea o senzație de milă și copătimire, niciodată însă nu le-ar fi schimbat întristarea în entuziasm, sau să le fi înălțat întristarea pînă la adorare».

b) **Ipoteza înșelăciunii.** Alți detractori au afirmat că «învierea» n-a fost decît un truc, o înșelăciune la care au recurs Apostolii; aceștia au furat trupul lui Iisus din mormînt, în timp ce străjerii dormeau, l-au ascuns, iar apoi au răspîndit zvonul că Hristos a înviat. Această

ipoteză e cea mai slabă și mai puerilă, de aceea e și mai ușor de combătut.

Tocmai spre a înlătura orice posibilitate a furtului, conducătorii iudeilor au luat toate măsurile necesare ca mormîntul să fie păzit cu strășnicie de către soldații ceruți de la Pilat, iar piatra mormîntului să fie pecetluită. Soldații de gardă nu puteau să adoarmă, deoarece o astfel de nechibzuință era pasibilă de pedeapsa cu moartea. Dar chiar dacă — prin imposibil — ar fi adormit, n-ar fi adormit toți, iar zgomotul prăvălirii pietrii de pe mormînt i-ar fi trezit, astfel că ucenicii care ar fi încercat să fure trupul învățătorului lor, ar fi fost prinși.

Pe de altă parte, starea psihologică în care se aflau Apostolii și cei apropiați lor, înfricoșați și de-a dreptul îngroziți de cele ce se petrecuseră cu învățătorul lor, închiși în casă de frica iudeilor, făcea imposibil actul furtului. Cum puteau acești oameni timorați să îndrăznească a veni noaptea la mormînt, să fure trupul lui Iisus, cînd știau cu cîtă strășnicie era păzit mormîntul de către soldații romani?

În realitate lucrurile s-au petrecut cu totul altfel. Convinși de minunea învierii, înșiși unii dintre soldații de pază au alergat în cetate și au vestit mai marilor preoților minunea ce se făcuse. Surprinși și aflîndu-se în derută, aceștia, spre a înnăbuși vestea învierii lui Iisus — de care acum nici ei nu se mai îndoiau — au mituit pe soldații de pază, îndemnîndu-i să spună că trupul lui Iisus a fost furat din mormînt pe cînd ei dormeau, de asemenea i-au asigurat că nu vor fi pedepsiți, deoarece ei vor îmbuna și pe dregătorul roman, iar pe ei fără grijă îi vor face, ceea ce s-a și întîmplat.

Dar să admitem că furtul trupului era posibil. Ce ar fi putut face Apostolii cu acest trup și la ce le-ar fi folosit? Avea rost furtul trupului cînd moartea Celui pe care-L iubeau le-a zdruncinat credința în dumnezeirea Lui? Înainte unui trup mort, unde ar mai fi fost entuziasmul și convingerea în dumnezeirea Celui pe care de acum înainte aveau să-L propovăduiască drept biruitorul morții? Nu e de neînțeles că imnologul creștin, spre a răspunde iudeilor care au inventat ipoteza furtului trupului lui Iisus, se întreabă: «Cine a mai văzut sau cine a auzit pe mort să-l fure vreodată?».

c) **Ipoteza viziunii.** Realitatea învierii Domnului este înfățișată în Sfintele Evanghelii ca și în alte cărți ale Noului Testament cu atîta precizie și cu atîtea amănunte, încît nimenea n-ar trebui să se îndoiască de adevărul ei. Aceasta și pentru faptul că Mîntuitorul a dovedit-o prin numeroasele Sale arătări după înviere, prin convorbirile pe care le-a avut cu Apostolii, prin faptul că a mîncat împreună cu ei și, în sfîrșit, prin înălțarea Sa la cer în prezența lor.

Cu toate acestea, au fost unii care au negat realitatea arătărilor Mîntuitorului după înviere, considerîndu-le simple viziuni subiective ori colective, datorită stărilor psihopatice pe care le-au avut unii dintre Apostoli sau femeile din cercul lor. Cei ce au avut astfel de viziuni — stări psihice care se datorau unor boli nervoase de care ar fi suferit Apostolii și femeile din jurul lor — le-au răspîndit peste tot, în felul acesta «învierea» transformîndu-se dintr-o stare patologică într-un fapt istoric.

/Dar faptele petrecute după înviere dovedesc, fără putință de îndoială, realitatea acesteia.

a) Mai întîi este cu totul fals și injust să atribui Apostolilor și femeilor cărora li s-a arătat Iisus după înviere, boli de natură psihică sau nervoasă, despre care nu există nici un indiciu în sfintele Evanghelii. Atît Apostolii, cît și femeile, în tot timpul Patimilor, morții, coborîrii de pe cruce și îngropării lui Iisus, s-au comportat absolut normal, ca dealtfel și înainte și după înviere.

b) Că Apostolii și ucenicii n-au avut boli psihice și nici măcar dispoziția de a avea viziuni o dovedește faptul că arătările Domnului după înviere s-au petrecut în locuri diferite, în fața unor persoane diferite și la intervale de timp diferite. Astfel, mai întîi s-a arătat pe cale femeilor mironosițe (Matei 28, 9); Mariei Magdalena (Ioan 20, 16—17); lui Luca și lui Cleopa pe calea spre Emaus (Luca 24, 13—32); Apostolilor în lipsa lui Toma (Luca 24, 36—42; Ioan 20, 19—23); după opt zile apostolilor în prezența lui Toma (Ioan 20, 24—29); unora dintre Apostoli la lacul Tiberiadei (Ioan 21, 10—14); apoi la peste cinci sute de frați (I Cor. 15, 6); lui Iacov (I Cor. 15, 7) și, în sfîrșit, după cîțiva ani la Saul (I Cor. 15, 8).

Toate aceste arătări, precum și împrejurările diferite în care s-au petrecut arată că n-a putut fi vorba nici de o viziune subiectivă a unora dintre persoanele cărora s-a arătat, și nici de una colectivă (prin sugestie în masă), ci au fost arătări reale.

c) Soldații romani care au păzit mormîntul trebuie considerați cei mai obiectivi și nepărtinitori martori ai învierii, deoarece ei au venit în cetate și au vestit mai marilor preoților și căpeteniilor iudeilor învierea Celui pe care-L páziseră la mormînt.

d) Toți martorii arătărilor Domnului au fost atît de convinși că Acela pe care l-au văzut e cu adevărat Hristos Cel înviat, încît au considerat o datorie să mărturisească adevărul învierii în orice împrejurări, indiferent de consecințele pe care urmau să le suporte.

e) Purtarea mai marilor preoților și căpeteniilor iudeilor dovedește că ei n-au negat realitatea învierii Celui răstignit, dar au încercat să ascundă adevărul prin tot felul de mijloace. Chiar când, după pogorîrea Duhului Sfînt, Apostolii au propovăduit pe Iisus Nazarineanul Cel înviat, iudeii n-au negat realitatea învierii. Dar i-au oprit să vorbească în numele lui Iisus (Fapte 5, 40).

f) Apostolii au fost pe deplin convinși că Cel ce li s-a arătat a fost Iisus Hristos Cel înviat, și nu o nălucă, ci o ființă corporală, care era în trup. Spre a le risipi orice îndoială, la cererea Lui, Apostolii i-au pipăit mîinile și picioarele, putîndu-se convinge că nu e duh de nălucire, de asemenea le-a cerut de mîncare și ei i-au dat pește și un fagure de miere (Luca 24, 39—42). La fel Toma, după ce i-a pipăit ranele cuielor și coasta, a exclamat: «Domnul meu și Dumnezeu meu» (Ioan 21, 27—28). De asemenea, la lacul Tiberiadei a mîncat cu ucenicii pîine și pește (Ioan 21, 13).

Un fapt de netăgăduit este că *învierea Domnului a avut o influență extraordinară asupra Apostolilor*. Înainte de înviere — începînd cu prinderea și judecata lui Iisus și terminînd cu moartea și îngroparea Sa — Apostolii erau cuprinși de frică, ascunzîndu-se de teama de a nu fi și ei prinși. Nici Petru n-a dat dovadă de curaj, lepădîndu-se de trei ori de Hristos în curtea arhiereului. În timpul răstignirii, dintre Apostoli numai Ioan e prezent, iar pogorîrea de pe cruce o fac doi din cercul mai apropiat lui Iisus, Iosif și Nicodim. Închiși în casă, nici la mormînt nu îndrăznesc să meargă. Mai curajoase și mai atașate suferințelor Domnului se dovedesc a fi femeile mironosițe, care în ziua cea dintîi a săptămîinii (Duminică), disde-dimineată, merg la mormînt, spre a face cele după datină cu trupul celui mort. Apropiindu-se de mormînt, află vestea învierii Domnului de la înger, care le trimite să-i înștiințeze pe Apostoli. Pe cale, li se arată Iisus Cel înviat, Care le trimite să vestească Apostolilor învierea Sa. Dar Apostolii primesc vestea cu neîncredere. Chiar și Petru și Ioan aleargă la mormînt mai mult din curiozitate, decît din convingere și numai după ce văd giulgiurile în mormînt, singure zăcînd, încep să creadă că Iisus a înviat.

Cum se explică atunci transformarea bruscă a Apostolilor din oameni cuprinși de frică, neîncredere, îndoială și nehotărîre la sentimentele de bucurie și certitudine a învierii? Această transformare s-a produs aproape instantaneu, îndată ce Domnul li s-a arătat în locuri și împrejurări diferite și s-au convins prin propriile lor simțuri că n-au înaintea lor o nălucă, ci pe Hristos Cel înviat. Efectul învierii a fost copleșitor: din fricoși, timizi, neîncrezători, îndoielnici și neho-

tăriți, ei devin plini de curaj, îndrăzneți, încrezători, hotărîți și pe deplin convinși de realitatea învierii. Încrederea, curajul și entuziasmul de a-L propovădui le dobîndesc îndeosebi după pogorîrea Duhului Sfînt, precum le spusese Domnul înainte de înălțarea Sa la cer: «...veți lua puterea cînd Duhul Sfînt va veni peste voi și Îmi veți fi Mie martori în Ierusalim și în toată Iudeea și Samaria și pînă la marginea pămîntului» (Fapte 1, 8), cînd încep să-L vestească pe Domnul cu mult curaj și îndrăzneală. Iar cînd sînt prinși, răspund neînfricat la întrebările sinedriștilor, refuzînd să se supună poruncii acestora de a nu-L mai propovădui pe Iisus Nazarineanul, și înfruntîndu-i cu răspunsuri la care aceștia n-au ce le replica: «Socotiți voi înșivă dacă e drept să ascultăm mai mult de oameni decît de Dumnezeu» (Fapte, 4, 19). Și indiferent de persecuțiile la care sînt supuși din partea iudeilor, Apostolii vestesc pe Domnul cu mult curaj în Ierusalim, în Iudeea, în Galilea, în Samaria, iar apoi peste hotarele Palestinei, la oameni și în locuri necunoscute și oricîte suferințe îndură, nimic nu-i abate de la misiunea încredințată de Domnul: «Mergînd învățați toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh...» (Matei 28, 19).

Cine a operat această transformare a unor oameni simpli, care au devenit învățătorii lumii? Puterea Duhului Sfînt revărsată peste ei în Ziua Cincizecimii, dar și convingerea lor neclintită în dumnezeirea lui Iisus Hristos Cel înviat, cu Care, după înviere, au stat împreună patruzeci de zile și de la Care au primit ultimele îndemnuri, sfaturi și porunci în legătură cu predicarea Evangheliei la toate neamurile.

DUMNEZEU SFINȚITORUL PERSOANA ȘI LUCRAREA SFINȚITOARE A DUHULUI SFÎNT CINCIZECIMEA

Persoana și lucrarea Duhului Sfînt

Învățătura ortodoxă mărturisește că Dumnezeu Cel unul în ființă este întreit în persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt. Cele trei persoane sînt egale și consubstanțiale, Ele deosebindu-se întreolaltă numai prin însușirile Lor personale. Dumnezeu Duhului Sfînt a fost negată în veacul IV de către pnevmatomahi, care au fost condamnați la Sinodul II ecumenic (381). Acest sinod a formulat învățătura despre Duhul Sfînt precum urmează: «Și întru Duhul Sfînt, Domnul de-viață-făcătorul, Care de la Tatăl purcede, Cea ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit, Care a grăit prin prooroci» (art. 8 din Simbolul Credinței). În timpurile de după Reformă, unitarienii (socinienii, arminienii) au contestat divinitatea Duhului Sfînt alături de raționaliști, susținînd că nu este persoană treimică, ci o însușire sau putere a lui Dumnezeu, care sfințește pe om.

Împotriva unor astfel de învățături greșite, Biserica cea Veche, una și nedespărțită, a mărturisit totdeauna dumnezeirea Duhului Sfînt, Care își ia ființa din veșnicie din Tatăl prin purcedere, după cum Fiul își ia ființa din veșnicie din Tatăl prin naștere. Ce este această purcedere mintea noastră nu poate înțelege, dar Sfinții Părinți au arătat că precum nașterea din veșnicie este modul prin care Fiul își ia ființa din Tatăl, tot astfel purcederea este un alt mod, deosebit de naștere, prin care Duhul Sfînt își ia ființa din veșnicie din Tatăl.

Într-o veche rugăciune din canonul zilnic al Bisericii, adresată Duhului Sfînt: *Împărate ceresc...* se cuprinde o adevărată teologie despre persoana și lucrarea Duhului Sfînt în Biserică și în lume. Duhul Sfînt e numit «Împărate ceresc», deoarece așa cum Mîntuitorul e numit «Împăratul cerurilor», și Duhul Sfînt e numit astfel, pe temeiul însușirilor lui comune cu celelalte două persoane ale Sfintei Treimi. Mai este numit «Mîngîietorul» și «Duhul adevărului» așa cum îl nu-

1. Vezi stihira: Mărire și acum... de la vecernia de Sîmbătă seara, glas 8 (Octoih).

mește Însuși Mîntuitorul în cuvîntarea de despărțire adresată Apostolilor Săi (Ioan 15, 26). E numit «Mîngîietorul», deoarece El va lua locul Mîntuitorului, Care se va înălța la cer, spre a rămîne cu Apostolii în veac (Ioan 14, 16; 15, 26), de asemenea, «Duhul adevărului», deoarece El va mărturisi despre dumnezeirea Fiului (Ioan 15, 26), precum glăsuiește așa de frumos troparul Botezului «Și Duhul în chip de porumbel a adevărit întărirea Cuvîntului». După ce Mîntuitorul îl va trimite de la Tatăl, Acela îi va călăuzi pe Apostoli la tot adevărul (Ioan 16, 13). În rugăciunea amintită, atotprezența Duhului Sfînt e arătată prin cuvintele «Carele pretutindeni ești», după care I se precizează o altă însușire personală: «și toate le îplinești», ceea ce înseamnă că Duhul Sfînt e trimis în lume de Mîntuitorul spre a împlini lucrarea de mîntuire a neamului omenesc, prin lucrarea Sa El fiind desăvîrșitorul și sfințitorul oamenilor și al lumii (Ioan 17, 17—19). În continuare, Duhul Sfînt e numit «vistierul bunătăților», deoarece prin El oamenii primesc de la «Părintele luminilor» toată darea cea bună și tot darul desăvîrșit (Iacov 1, 17), dar în același timp și «Dătătorule de viață», pentru că prin El viază întreaga creatură, precum spune psalmistul (Ps. 103, 31).

Dar Duhul Sfînt, prin Care s-au făcut descoperiri proorociilor, este și puterea sfințitoare, de viață făcătoare și unificatoare în Biserică. El s-a pogorît sub forma limbilor de foc peste Apostoli în Ziua Cincizecimii, iar pogorîrea Lui a manifestat în chip văzut Biserica, întemeiată de Hristos prin jertfa de pe cruce (Fapte 20, 28). El rămîne permanent prezent și activ în Biserică și prin El sporește și crește însuși Biserica. El este «Duhul lui Hristos» și prin El Hristos este prezent în Biserică pînă la sfîrșitul veacurilor (Matei 28, 20). Această prezență a lui Hristos prin Duhul Sfînt în Biserică pînă la sfîrșitul veacurilor, a făcut pe unii teologi să vorbească despre o «Cincizecime» continuă în Biserică. Sfîntul duh își realizează lucrarea sa mîntuitoare și sfințitoare (sau plinitoare) în biserică prin harul divin.

RELAȚIA DINTRE HRISTOS ȘI DUHUL SFÎNT ÎN ICONOMIA MÎNTUIRII

Prin Întruparea, Moartea pe cruce, Învierea și Înălțarea Sa la cer, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, a realizat în trupul Său îndumnezeit, întreagă iconomia mîntuirii noastre obiective și care devine bun al nostru subiectiv nu prin însușirea unui har detașat de Hristos, ci numai prin sălășluirea lui Iisus Hristos Însuși în noi, cu trupul Său înviat și înălțat, prin Duhul Sfînt.

Prin pogorîrea Duhului Sfînt la Cincizecime s-au săvîrșit simultan două lucruri care sînt de altfel indisolubil legate: s-a pus începutul sălășluirii trupului îndumnezeit al lui Hristos în celelalte ființe umane și prin aceasta începutul Bisericii, trupul eclezial al lui Hristos, prin extinderea trupului Lui înviaț în noi. Pogorîrea Duhului Sfînt este deci actul de trecere de la lucrarea mîntuitoare a lui Hristos în trupul Său, la extinderea acestei lucrări mîntuitoare sau a trupului Său îndumnezeit, în Apostoli și toți cei care au crezut, prin harul Duhului Sfînt, care produce Biserica în chip văzut. Dacă Întruparea, Moartea, Învierea și Înălțarea sînt cele patru acte fundamentale prin care Iisus Hristos a realizat în Sine mîntuirea obiectivă a neamului omenesc, Pogorîrea Duhului Sfînt reprezintă actul al cincilea și ultimul, prin care se finalizează și continuă în lume opera de mîntuire a lumii începută de Iisus Hristos la întrupare. Așadar, prin sălășluirea sau extinderea trupului îndumnezeit al lui Hristos în noi, prin lucrarea Duhului Sfînt, ia ființă în chip văzut Biserica și se realizează în același timp mîntuirea noastră subiectivă.

De aici legătura strînsă între lucrarea Fiului lui Dumnezeu întrupat și lucrarea Duhului Sfînt în iconomia mînturii noastre, lucrarea unuia pregătind și continuînd lucrarea celuilalt.

Astfel, în Vechiul Testament Duhul Sfînt este Cel care pregătește trimiterea și venirea «în trup» a Fiului lui Dumnezeu, ia parte la întruparea Fiului, Care S-a născut după trup «de la Duhul Sfînt și din Fecioara Maria» (Matei 1, 18, 30) coboară peste umanitatea lui Iisus la botezul Său în Iordan și conlucrează apoi cu El în toate actele Sale mîntuitoare, iar în Noul Testament, Fiul lui Dumnezeu întrupat pregătește coborîrea Duhului Sfînt, ca la Cincizecime să-L trimită în lume, spre a continua și actualiza, pînă la sfîrșitul veacurilor, lucrarea mîntuitoare a lui Hristos în noi.

Așa încît, după Cincizecime, relația oamenilor cu Hristos Cel înviaț și înălțat, Răscumpărătorul și Mîntuitorul lumii, nu se poate efectua decît în și prin «Duhul Fiului» (Gal. 4, 6) și trupul eclezial al lui Hristos, care ni-L face prezent pe Hristos Cel înviaț în noi, cu trupul Său îndumnezeit. Legătura strînsă între înălțarea lui Iisus Hristos la cer și pogorîrea Duhului Sfînt, care ni-L sălășluiește pe Iisus Hristos în noi, este admirabil înfățișată în Evanghelia lui Ioan cap. 14 și 16. După săvîrșirea operei de mîntuire, lucrul pe care Tatăl I L-a dat să-L facă (Ioan 17, 4), Fiul trebuia să se înalțe la Tatăl, cu trupul Său plin de Duhul Sfînt după înviere, ca să ne trimită pe Duhul Sfînt, Care îl va face acum prezent pe Hristos cu trupul Său îndumnezeit, în toți cei ce vor crede în El, în orice loc și timp. De aceea înainte de despărțire

le spune Apostolilor întristați: «nu vă voi lăsa orfani, ci voi veni la voi» (Ioan 14, 18). «Puțin și nu Mă veți mai vedea și iarăși puțin și Mă veți vedea, pentru că Eu mă duc la Tatăl... Vă e de folos să mă duc Eu. Căci dacă nu mă voi duce, Mîngîietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, îl voi trimite la voi... Iar cînd va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul, căci nu va vorbi de la Sine, ci cîte va auzi va vorbi și cele viitoare vă va vesti... Acum sînteți triști, dar iarăși vă voi vedea și se va bucura inima voastră și bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi» (Ioan 16, 7, 13, 16—22), «Iată, Eu cu voi sînt în toate zilele pînă la sfîrșitul veacurilor» (Matei 28, 20).

După Sfinții Părinți, trimiterea Fiului în lume de către Duhul Sfînt (Isaia 61, 1; Luca 4, 18), ca și trimiterea Duhului Sfînt de către Fiul la Cincizecime (Ioan 16, 17) sînt lucrări în afară, comune persoanelor Treimice și s-a făcut spre a arăta că Tatăl și Duhul Sfînt nu sînt străini de lucrarea mîntuitoare a Fiului, ci participă la ea cu bunăînvoirea și conlucrarea Lor. De asemenea, se spune că Duhul este trimis în lume de Tatăl și Fiul, ca să se arate că Tatăl și Fiul nu sînt străini sau detașați de lucrarea sfințitoare și desăvîrșitoare a Duhului Sfînt. Căci datorită perihorezei, a inseparabilității, sălășluirii și întrepătrunderii reciproce a persoanelor treimice, nici o lucrare a unei persoane nu se săvîrșește fără participarea celorlalte.

Deși se vorbește de «iconomia» proprie a Fiului în realizarea mîntuirii obiective și de «iconomia» Duhului Sfînt în mîntuirea și sfințirea noastră subiectivă, ca Cel Care ne împărtășește harul dumnezeiesc sfințitor cîștigat de Iisus Hristos, ca Cel Care ne unește cu Tatăl prin Fiul, și că, după înălțarea lui Hristos la cer, Duhul Sfînt iese în prim plan pentru sfințirea noastră, totuși Duhul Sfînt nu-L înlocuiește pe Hristos, nu ia locul lucrării lui Hristos în lume. Dimpotrivă, Duhul Sfînt ca «Duh al Fiului» (Gal. 4, 6) Care purcede din Tatăl și odihnește în Fiul, este Cel Care îl aduce și sălășluiește pe Hristos în noi, încît venirea Duhului Sfînt în noi înseamnă tocmai sălășluirea duhovnicească a lui Hristos în noi, înduhovnicirea sau hristoformizarea noastră prin «Duhul lui Hristos» (Filip. 1, 19; I Petru 1, 11), care îl modelează pe Hristos în noi, făcîndu-ne conformi chipului lui Hristos. Relația strînsă între iconomia Duhului și iconomia Fiului se vede și în aceea că dacă Duhul Sfînt este Cel care ne împărtășește harul sfințitor și îndumnezeitor (II Cor. 13, 13), el ne împărtășește harul mîntuitor cîștigat de Iisus Hristos sau «Harul Domnului nostru Iisus Hristos» (II Cor. 13, 13), căci «din plinătatea Lui noi toți am luat har peste har. Pentru că Legea prin Moise s-a dat, iar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos» (Ioan 1, 16—17). De asemenea, Hristos este «Adevărul»,

Duhul Sfânt «Duhul Adevărului ne va călăuzi la tot adevărul, căci nu va vorbi de la Sine, ci câte va auzi va vorbi» (Ioan 16, 13).

Cînd Sf. Serafim de Sarov spune că «scopul vieții creștine este dobîndirea Duhului Sfânt», nu înseamnă că prin aceasta Hristos și-ar pierde centralitatea în viața creștină, că ar trece pe locul doi și Duhul pe locul întâi. Deoarece și după înălțare Hristos este pururea cu noi, fiind viața noastră» (Col. 3, 4). Sf. Serafim vrea să ne spună că mereu trebuie să ne rugăm ca Duhul Sfânt să vină tot mai deplin, ca să ni-L facă tot mai prezent în noi pe Hristos Cel înviat, că numai împărțându-ne de Duhul Sfânt putem fi în comuniune cu Hristos, că numai înduhovnicindu-ne neîncetat și umplîndu-ne tot mai deplin de energiile Duhului Sfânt ne unim tot mai deplin și cu Hristos, trăind viața lui Hristos, încît viața în Hristos este tot una cu viața în Duhul Sfânt și invers.

Nu se poate, deci, disocia lucrarea și iconomia Fiului de lucrarea și iconomia Duhului și nici lucrarea și iconomia Duhului de lucrarea și iconomia Fiului, căci datorită perihorezei, și persoanele și lucrările lor nu sînt despărțite, în fiecare persoană este prezentă și celelalte două, avînd aceeași ființă, aceeași voință, aceeași lucrare, deși fiecare are aceeași ființă și aceeași lucrare într-un mod propriu. Fiul și Duhul Sfânt sînt cele două Persoane divine care săvîrșesc Revelația și opera de mîntuire solidar. Amîndouă revelează pe Tatăl și se revelează una pe alta. La fel, Cuvîntul și Duhul sînt prezenți și lucrători împreună în iconomia mîntuirii noastre. Așa cum Duhul Sfânt și Cuvîntul lui Dumnezeu nu erau despărțiți în Vechiul Testament cînd Duhul Sfânt pregătea întruparea Fiului lui Dumnezeu și nici în Noul Testament, cînd Fiul lui Dumnezeu întrupat pregătea venirea Duhului Sfânt la Cincizecime, tot așa nu sînt despărțite nici acum, cînd Duhul Sfânt ne deschide accesul la Hristos Cel înviat și înălțat. «Cincizecimea zice un teolog ortodox, restituie lumii prezența interiorizată a lui Hristos, și-L revelează nu înaintea, ci înăuntrul ucenicilor». «În ziua aceea (ziua Cincizecimii) veți cunoaște că Eu sînt întru Tatăl Meu și voi în Mine și Eu în voi» (Ioan 14, 20). Căci prin Duhul Sfânt noi «am primit duhul înfierii, prin care strigăm Avva Părinte. Și Duhul Însuși mărturisește împreună cu Duhul nostru că sîntem fii ai lui Dumnezeu. Și dacă sîntem fii, sîntem și moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună moștenitori cu Hristos» (Rom. 8, 15—17).

Prin Hristos am redobîndit accesul la Tatăl și recîștigat dragostea lui Dumnezeu față de noi, iar Duhul Sfânt împărțîndu-ne dragostea lui Dumnezeu (Rom. 5, 5) și harul lui Hristos (II Cor. 13, 13), ne menține în comuniunea cu Tatăl, prin sălășluirea lui Hristos în noi, cu

trupul Lui înviat, plin de Duhul Sfânt. Fiul, zice Sfîntul Simion Noul Teolog, este ușa spre Tatăl, iar Duhul Sfânt cheia care ne deschide ușa și dacă ușa nu se deschide nu intră nimeni în casa Tatălui.

Harul divin mîntuitor. Însușirile lui

Harul divin mîntuitor este energia, puterea sau lucrarea dumnezeiască necretă, care izvorăște din ființa divină a celor trei ipostasuri, fiind nedespărțită de aceasta și care se revarsă prin Duhul Sfânt asupra oamenilor în scopul mîntuirii și sfințirii lor². Această energie dumnezeiască trebuie înțeleasă, pe de o parte, ca o energie actualizată în lucrarea Duhului Sfânt, iar pe de alta, ca o energie ce se imprimă în ființa celui în care lucrează Duhul Sfânt, dispunîndu-l și făcîndu-l pe acela să colaboreze cu Duhul.

Teologia romano-catolică deși recunoaște că harul sau grația (cum numesc ei harul) este un dar dumnezeiesc cîștigat de Hristos pentru opera de mîntuire și care se dă omului în mod gratuit în vederea mîntuirii, consideră grația ca o energie creată, ca un fel de putere impersonală, care se adaugă la puterile naturale ale omului, spre a-l ajuta pe acesta în lucrarea mîntuirii. De aceea, ea insistă mai mult asupra diferitelor ei împărțiri și numiri, decît asupra naturii și lucrării ei asupra omului.

Ca energie a Duhului Sfânt și ca har al lui Iisus Hristos după făgăduința Sa: «...iată Eu cu voi sînt pînă la sfîrșitul veacului» (Matei 28, 20), harul divin se manifestă, este prezent și lucrează în Biserică, El fiind constitutiv Bisericii, căci Duhul Sfânt ține de Biserică. Aceasta este modalitatea și forma obișnuită și statornică de prezență, manifestare și lucrare a harului, dar nu înseamnă că puterea dumnezeiască e limitată la această formă, în sensul că în afară de Biserică harul n-ar mai putea lucra sau n-ar lucra, căci Dumnezeu poate da harul Său și în afară de Biserică, pentru că «vîntul suflă unde vrea» (Ioan 3, 8), dar modul de manifestare și lucrare constantă a harului este în Biserică.

a. **Necesitatea harului.** Harul divin este necesar tuturor oamenilor pentru mîntuire, deoarece omul natural nu se poate mîntui prin propriile sale puteri. Mai mult, fără ajutorul harului, omul nu poate face nici măcar primii pași pentru începutul mîntuirii sale. Mîntui-

2. Învățătura ortodoxă despre harul divin a primit cea mai deplină și mai clară formulare prin Sfîntul Grigorie Palama.

Nu intrăm în alte amănunte în legătură cu «frații» și «surorile» Domnului, lăsînd aceasta pe seama exegezei sau a îndrumărilor misionare.

torul arată necesitatea harului pentru începutul mântuirii, prin cuvintele: «Fără de Mine nu poți face nimic» (Ioan 15, 5), iar în alt loc: «Nimeni nu poate veni la Mine, de nu-l va trage pe el Tatăl» (Ioan 6, 44). Necesitatea harului pentru începutul renașterii spirituale a omului rezultă din cuvintele Mântuitorului adresate lui Nicodim: «De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va intra în împărăția cerurilor» (Ioan 3, 5). Deoarece acest har este primul factor care pune în mișcare voința omului în procesul dobândirii mântuirii, el se numește *har premergător*.

Dar harul divin este necesar nu numai pentru începutul mântuirii, ci pe întreg parcursul vieții. De aceea, Mântuitorul se adresează tuturor: «Rămâneți întru Mine și Eu întru voi. Precum mlădița nu poate aduce rod de la sine, de nu va fi în viță, așa și voi, de nu veți fi întru Mine» (Ioan 15, 4). Că harul este necesar pentru dobândirea mântuirii, ne-o spune și sfântul apostol Pavel: «Căci Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi, ca voi să vă înălțați și să lucrați pentru a Lui bunăvoință» (Filip. 2, 13). Decăzând la un moment dat prin păcătuire din starea în care am ajuns, indiferent de nivelul acesteia, cădem iarăși în starea de la începutul lucrării mânturii: «Căci ne-am făcut părtași ai lui Hristos numai dacă vom păstra cu tărie până la sfârșit, începutul stării noastre în El» (Evr. 3, 14).

Același adevăr în legătură cu necesitatea harului pentru mântuire îl exprimă numeroși Sfinți Părinți. Astfel, Sfântul Irineu spune: «Precum un măslin sălbatic dacă nu se altoiește, n-aduce nici un folos stăpînului său prin starea sa de sălbăticie, ci se taie și se aruncă în foc ca un pom neroditor, așa rămîne și omul care nu primește altoirea prin credință. Rămîne ceea ce a fost mai înainte și ceea ce este: carne și sînge, și nu poate moșteni împărăția lui Dumnezeu». La fel sfântul Macarie cel Mare zice: «Precum peștele nu poate viețui fără apă, sau precum nimeni nu poate umbla fără picioare, vedea fără ochi, vorbi fără limbă, ori auzi fără urechi, tot astfel fără de Domnul Iisus și fără conlucrarea puterii dumnezeiești nu este cu putință a înțelege tainele atotînțelepciunii dumnezeiești și a fi creștin desăvîrșit».

Necesitatea harului divin pentru mântuire, au tăgăduit-o în vechime pelagienii și semipelagienii, iar în timpurile mai noi, raționaliștii și socinienii. Pelagiu considera cu totul relativă necesitatea harului, susținînd că el ajută numai la săvîrșirea mai ușoară a binelui de către om și la întărirea puterilor naturale ale lui, dar și fără har omul se poate mîntui. Semipelagienii au susținut că harul premergător nu e necesar pentru începutul mîntuirii, omul natural fiind singur în stare

să facă acest început, dar că apoi harul dumnezeiesc urmează, spre a ajuta și întări puterile naturale ale omului.

Biserica a condamnat pelagianismul la sinodul din Cartagina (418) prin canoanele 122—124, recunoscute și aprobate de Sinodul VI ecumenic, iar semipelagianismul a fost condamnat în Apus la sinodul din Arausio (Orange) la anul 529, hotărîrea lui fiind aprobată de papa Bonifaciu II.

b. Gratuitatea harului. Harul divin nu se dă omului pentru vreun merit pe care acesta l-ar avea înainte de a-l primi, ci numai din dragostea și bunătatea lui Dumnezeu, «Care voiește ca toți oamenii să se mîntuiască și să ajungă la cunoștința adevărului» (I Tim. 2, 4). Deci omul, oricare ar fi acesta, chiar dacă săvîrșește de la sine binele moral, fiind astfel mai dispus decît alții să se îndrepte spre Dumnezeu (așa cum a fost, bunăoară, sutașul Corneliu), nu beneficiază de la sine de răscumpărarea în Hristos. Aceasta ne-o spune sfântul apostol Pavel: «Căci sînteți mîntuiți din dar, prin credință, și aceasta nu de la voi; al lui Dumnezeu este darul, nu din fapte, ca să nu se laude cineva» (Efes. 2, 8—9).

E adevărat însă că acela care de la sine săvîrșește binele poate primi mai ușor mîntuirea, care în fond i se dă în dar, decît cel ce trăiește permanent în păcate, dar nu pentru vreun merit propriu. Cei ce se comportă în viață asemenea sutașului Corneliu sînt mai pregătiți pentru dobîndirea mînturii decît cei ce se manifestă cu totul indiferenți din punct de vedere religios-moral. În acest sens trebuie privit textul din Fapte 10, 34—35: «Cu adevărat înțeleg că Dumnezeu nu caută la fața omului, ci în orice neam, cel care se teme de Dumnezeu și lucrează dreptatea, este primit de El», și nu în înțelesul că pentru voința și purtarea lui bună, Corneliu este îndreptățit să primească harul. Așadar, harul se acordă oamenilor în mod gratuit și nu ca o răsplată pentru faptele sau meritele lui anterioare, ci numai din bunătatea și dragostea lui Dumnezeu față de oameni.

c. Universalitatea harului. Dacă Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mîntuiască (I Tim. 2, 4), e lesne de înțeles că harul se dă tuturor oamenilor spre a se putea mîntui. El se oferă în mod egal tuturor, dar nu forțează libertatea omului, silindu-l pe acesta să-l primească și astfel să se mîntuiască fără voia lui. Așadar, faptul că nu toți oamenii se mîntuiesc nu se datorește unei privațiuni sau lipșiri de har din partea lui Dumnezeu, ci necolaborării, adică a pasivității acestora față de harul primit. Sfînta Scriptură arată clar că din partea lui Dumnezeu harul este oferit tuturor oamenilor, deoarece Dumnezeu «voiește

ca toți oamenii să se mîntuiască și să ajungă la cunoștința adevărului» (I Tim. 2, 4), iar Iisus Hristos «S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți» (I Tim. 2, 6). Iar dacă «mulți sînt chemați, dar puțini aleși» (Matei 20, 16), aceasta înseamnă că deși harul se oferă tuturor, puțini însă colaborează cu el. De altfel, în numeroase locuri din Sfînta Scriptură se arată împotrivirea sau refuzul unor oameni, cetăți sau popoare la conlucrarea cu harul dumnezeiesc (Matei 23, 37; Fapte 7, 51; Apoc. 3, 20 ș.a.).

Sfinții Părinți de asemenea susțin că harul e oferit de Dumnezeu fără deosebire tuturor oamenilor, dar că el nu lucrează în mod irezistibil asupra omului, dacă acesta nu conlucrează cu el. Sfîntul Ioan Gură de Aur zice: «Dumnezeu nu constrînge pe nimeni, dar dacă Dumnezeu vrea și noi nu voim, mîntuirea noastră este cu neputință. Aceasta însă nu din cauză că voința Sa ar fi neputincioasă, ci pentru că nu vrea să facă silă nimănui»; iar sfîntul Macarie cel Mare spune: «Firea omenească este capabilă să primească și binele și răul, și harul dumnezeiesc și puterea vrăjmașului, dar nu poate fi silă fără consimțirea voinței omenești. Din cauza libertății cu care este înzestrat omul, Dumnezeu nu produce nimic în om, cu toate că poate».

Spre deosebire de Biserica noastră, protestanții, ca urmare a concepției lor despre urmările păcatului strămoșesc, după care omul din punct de vedere spiritual a rămas în întregime mort, susțin că însușirea mîntuirii realizate de Iisus Hristos este numai opera harului, omul neputînd face nimic prin propriile sale puteri. În acest fel, lucrarea mîntuirii în om o face numai Duhul Sfînt. Această concepție duce însă la o altă, anume la cea despre predestinația absolută, prin care se înțelege voința veșnică și absolută a lui Dumnezeu de a alege pe unii spre mîntuire, iar pe alții spre osîndă, fără considerare la faptele lor. Bazîndu-se pe textul de la Romani 8, 29 pe care îl înțeleg greșit: «Căci pe cei pe care (Dumnezeu) i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a și hotărît să fie asemenea chipului Fiului Său, ca să fie El întâiul născut între mulți frați», protestanții în general, dar îndeosebi calvinii, susțin că Dumnezeu a hotărît din veșnicie ca unii să fie mîntuiți, iar alții să fie osîndiți. Celor predestinați spre mîntuire Dumnezeu le dă harul Său care lucrează în aceștia independent de voința lor, iar celor predestinați spre osîndă, Dumnezeu nu le dă harul.

Această concepție își are începutul încă la Fericitul Augustin, fiind reluată de protestanți și mai ales de calvini sub forma ei cea mai exagerată, în sensul că Dumnezeu în mod arbitrar și fără referire la credința sau la viața lor în Hristos, pe unii i-a destinat la moștenirea vieții

veșnice, iar pe alții, la osînda veșnică. Dar o astfel de predestinație contrazice în primul rînd, iubirea lui Dumnezeu față de toți oamenii, iar în al doilea rînd, universalitatea roadelor jertfei de pe cruce a Mîntuitorului Hristos.

E adevărat că potrivit textului de la Romani 8, 29, se poate admite un anumit fel de predestinație, dar aceasta este condiționată de preștiința lui Dumnezeu, Care din veșnicie cunoaște pe cei ce vor colabora cu harul, ca și pe cei ce nu vor colabora. Textul de la Romani 8, 29 arată clar acest fapt: Dumnezeu i-a hotărît spre mîntuire sau spre osîndă pe unii sau pe alții, deoarece i-a cunoscut de mai înainte ce vor face sau ce nu vor face. În acest sens Sfîntul Simeon Noul Teolog, spune într-o rugăciune din canonul Sfintei Împărtășiri: «Nu se ascunde înaintea Ta, Doamne, Dumnezeul meu, făcătorul și izbăvitorul meu, nici picătura de lacrimi, nici din picătură vreo parte. Cele încă nesăvîrșite de mine le-au cunoscut ochii Tăi și în cartea Ta se află scrise și cele încă nefăcute de mine».

Așadar, concepția protestantă despre predestinație este falsă, de aceea ea a fost respinsă de Biserica noastră, care a condamnat-o la sinodul din Ierusalim din 1672.

Harul, harismele și darurile Sfîntului Duh

Ca energie dumnezeiască ce se revarsă prin Duhul Sfînt asupra oamenilor, în scopul sfințirii și mîntuirii lor, harul divin este unul după natura sa, dar se deosebește după lucrările și efectele sale asupra celor ce îl primesc și aceasta, pe de o parte, pe măsura în care l-au însușit, iar pe de altă, potrivit cu însușirile și aptitudinile celor care l-au primit. Și cu toate că darurile sînt felurite, toate însă provin de la același Duh. În acest sens, sfîntul apostol Pavel dă corintenilor următoarele lămuriri: «Darurile sînt felurite, dar Duhul este același... Și lucrările sînt felurite, dar e Același Dumnezeu Care lucrează toate în toți. Și fiecăruia i se dă arătarea Duhului spre folos. Căci unuia i se dă prin Duhul cuvînt de înțelepciune și altuia cuvîntul cunoștinței după același Duh. Și unuia i se dă credința în același Duh, iar altuia darul tămăduirilor întru același Duh. Unuia darul facerii de minuni, iar altuia proorocie, iar altuia feluri de limbi, iar altuia tîlmăcirea limbilor. Și toate acestea le lucrează unul și același Duh, împărțind îndeosebi fiecăruia precum vrea» (I Cor. 12, 4—11). Dar aceste daruri nu sînt numai lucrări ale Duhului Sfînt, ci și efectul acestor lucrări în firea oameni-

lor, datorită colaborării acestora cu harul, de aceea, sfântul apostol Pavel le numește pe acestea uneori daruri, iar alteori lucrări ale Duhului, căci lucrarea, conlucrarea și efectul nu pot fi despărțite, toate referindu-se la aceeași acțiune.

Duhul Sfânt lucrează asupra oamenilor în numeroasele daruri pe care le dă acestora, dar la baza tuturor darurilor stă harul Sfintelor Taine, care sînt lucrări fundamentale săvîrșite de Duhul Sfânt în toți oamenii care le primesc, în scopul mîntuirii lor. Dar prin ele Duhul Sfânt unește pe om cu Hristos în chip real, conferindu-i acestuia puteri spre a merge către viața veșnică. Însă la temelia tuturor harurilor care se primesc prin Sfintele Taine stă harul dobîndit prin Taina botezului, care se numește *har sfințitor*, fiindcă prin aceasta omul se renaște ca o făptură nouă în Hristos (Gal. 6, 15). Toate tainele împărtășesc har sfințitor, dar lucrarea acestora are la temelie pe cea începută prin botez. Din colaborarea omului cu harul rezultă diferitele daruri, potrivit cu însușirile și capacitățile naturale ale lui.

În general, prin harul Sf. Taine se face începutul lucrării Duhului în om, iar prin colaborarea acestuia cu harul, el ajunge la o stare de har, în care ființa omului poartă pecetea activă a harului, acesta pătrunzînd ființa interioară a omului, după cum spune Vl. Lossky, «manifestîndu-se în persoana noastră însăși, pînă ce voința noastră rămîne în acord cu voia divină și conlucrează cu ea, dobîndind harul, făcîndu-l al nostru». Dar această pecete a harului este pecetea lui Hristos, harul devenind o prezență continuă și activă a lui Hristos în om, căci harul, împreună cu toate darurile, nu e numai al Duhului, ci și al lui Hristos.

Rodirea harului în Biserică se manifestă în diferitele daruri ale Duhului Sfânt. Darurile sînt o expresie a bogăției nesfîrșite a harului care deși unul după natura sa, se arată felurit în lucrările și efectele sale asupra celor ce-l primesc și colaborează cu el. Duhul nu numai că împarte diferitele daruri în Biserică, ci e prezent și lucrător în fiecare dintre ele. Ca ipostas treimic, Duhul unifică pe cei ce posedă daruri diferite, deoarece El e Duhul comuniunii (I Cor. 12, 13), Duhul unității (Efes. 4, 3), căci numai fiindcă sîntem toți în același Duh, deși diferiți între noi, sîntem toți în Hristos și prin El avem apropiere de Tatăl (Efes. 2, 18). Sf. Vasile cel Mare spune: «Duhul ține legate între ele mădularele prin darurile care se intercondiționează. Toate mădularele înzestrate cu daruri diferite completează prin aceasta trupul lui Hristos și, în unitatea Duhului, transmit unii altora bunătățile acestor daruri care le sînt necesare tuturor, făcînd pe toți să se bucure de toate darurile».

Toate persoanele cu darurile lor diferite rămîn în Biserică în legătură una cu alta, toate darurile izvorînd și împărtășindu-se din plinătatea Duhului, prezent și activ în Biserică. Fiecare mădular al Bisericii e avizat la celelalte mădulare, dar în același timp e și responsabil față de ele. Sfântul Grigore Palama zice: «După ființă, Duhul e neîmpărtășibil, dar după lucrare este, precum se varsă și se dă și se trimite Cel ce e pretutindenea și e întemeiat statornic în identitatea nemișcată».

În numeroase locuri, Sfînta Scriptură vorbește despre darurile Duhului Sfânt, pe care uneori le numește simplu duhuri (Isaia, 11, 2—3). Dar ce este un dar al Duhului? Se numește dar, fiindcă e împărtășit de Duhul în dar, adică gratuit. Un dar este o însușire mai remarcabilă pe care Duhul o dă unui membru al Bisericii. Se numește însă astfel, deoarece această însușire e dăruită de Duhul Sfânt nu numai pentru primitor, ci și pentru că e destinată să slujească altora. Astfel, darul fiecărui dintre cei cel posedă are și o dimensiune orizontală, în sensul că el este dat spre folosința tuturor, avînd menirea să-i unească pe oameni între ei, deoarece cel ce dăruiește darurile este Duhul comuniunii.

Așadar, indiferent de varietatea sau de importanța darurilor, prin oricare dar, cel ce îl posedă săvîrșește o lucrare sau o slujire nu numai pentru sine, ci și pentru comunitatea Bisericii. În felul acesta, Duhul Sfânt în Biserică constituie un izvor comun și o legătură între toate darurile, care de fapt, sînt date spre folosul tuturor membrilor comunității.

Dar cînd vorbim de «darul» Duhului, înțelegem că în acesta e implicată nu numai lucrarea Sfîntului Duh, ci și o împrumut, o însușire a lui din partea omului, care presupune un efort al acestuia de a dezvolta în raport cu predispoziția și capacitatea sa, după care i-a fost dăruit.

Adeseori se vorbește nu numai despre darurile Duhului Sfânt, ci și despre *harisme*. După unii, harismele sînt tot daruri ale Duhului Sfânt, care însă, prin împrumutarea și efortul personal al creștinilor de a le spori și valorifica, au luat proporții remarcabile. Căci dacă, în general, toți credincioșii care se străduiesc să-și cîștige virtuți cît mai alese ajung să fie și posesorii unor daruri deosebite, prin care își aduc folos unii altora, ca și întregii Biserici, întărind unitatea acesteia, desigur că aceia care înaintează mai mult pe calea virtuții sfîrșesc prin a deveni posesorii unor harisme, prin care slujesc și mai mult semenilor și unității Bisericii.

Alții consideră însă că harismele sînt daruri extraordinare ale Duhului Sfînt, de un caracter cu totul special, cum ar fi, bunăoară, harisma proorociei, a facerii de minuni, a vindecărilor minunate și altele, care aduc celor ce le posedă ca și comunității Bisericii servicii cu totul deosebite. Dar indiferent cum sînt socotite, harismele sînt daruri care zidesc Biserica într-o măsură mai mare decît darurile obișnuite, posesorii lor fiind aleși după necunoscuta și negrăita înțelepciune a lui Dumnezeu.

Cele șapte daruri ale Duhului Sfînt. O categorie de daruri despre care vorbește și Scriptura Vechiului Testament o formează cele șapte daruri ale Duhului Sfînt, numite și «duhuri». Acestea i se dau noului botezat spre a-i da puterea să folosească harul îndreptării, primit prin botez, în mod cît mai lucrător, prin ele putînd ajunge să-și cîștige cele mai înalte virtuți.

Cu toate că teologia ortodoxă nu face vreo distincție specială între aceste daruri sau «duhuri» și celelalte daruri ale Duhului Sfînt, ele sînt considerate totuși ca o categorie de haruri care e semnul unei «plenitudini harismatice» pe care o exprimă numărul șapte, deoarece proorocul Isaia vorbește despre ele că se vor pogori asupra mlădiței care va răsări din rădăcina lui Iesei (Iisus Hristos). După Isaia 11, 2—3, ele sînt următoarele: *al înțelepciunii, al înțelegerii, al sfatului, al puterii, al cunoștinței, al bune credințe (evlaviei) și al temerii de Dumnezeu*. Teologia ortodoxă afirmă că aceste daruri se revarsă asupra creștinului nou-botezat prin Taina Mirungerii, în timp ce majoritatea teologilor romano-catolici susțin că ele se primesc prin Taina Sfîntului Botez, deodată cu harul sfințitor; afirmație inexactă, pentru că Taina Mirungerii este cea în care se pune «pecetea darului Sfîntului Duh».

Duhul Sfînt nu ni se împărtășește ca persoană, dar ni se comunică prin lucrarea lui harică. Această lucrare a Duhului Sfînt în noi Sfîntul Vasile cel Mare o caracterizează astfel: «*El e total prezent în fiecare și peste tot. Împărtășindu-se, El nu suferă împărțire. Cînd ne împărtășim din El, El nu încetează a rămîne întreg. Ca o rază de soare, care produce bucurie tuturor, în așa fel încît fiecare crede că singur el profită de ea, în vreme ce această rază luminează pămîntul și marea și străbate cerul, tot astfel Duhul se află în fiecare din aceia care-L primesc, ca și cînd nu s-ar împărtăși decît aceluia singur, și cu toate acestea, El revarsă peste toți harul întreg, de care se bucură toți și se împărtășesc după măsura și capacitățile lor, căci pentru posibilitățile Duhului nu este măsură*».

Raportul dintre har și libertatea omului Predestinația

Una dintre problemele cele mai spinoase ale teologiei este cea a raportului dintre harul divin și libertatea omului. Căci dacă harul divin va dispune libertatea omului să adere la el, atunci cum se mai poate spune că omul este liber, de vreme ce libertatea este atrasă spre har? Iar dacă omul se hotărăște în mod absolut liber să adere la har, atunci care este partea ce revine harului în îndreptatea noastră? Dealtfel, astfel de întrebări se pot pune și cînd e vorba de raportul dintre providența divină și libertatea omului. Dar spre a ne lămuri asupra acestei probleme, este necesar să examinăm concepția celor trei mari confesiuni creștine în această privință. Iar ca punct de plecare în această chestiune, va trebui să examinăm doctrina fiecăreia dintre acestea despre starea primordială a omului.

Doctrina ortodoxă despre raportul dintre natură și har. După concepția ortodoxă, nu există o separație între Dumnezeu și creatură, între Dumnezeu și om, între natură și har. Omul, care purta în sine prin însuși actul creației chipul lui Dumnezeu tindea în mod liber spre Creatorul său și prin ajutorul minții comunica cu Dumnezeu, iar prin simțuri, cu lumea materială. Elementul spiritual era imprimat în natura umană la crearea omului, iar între natural și supranatural era o adevărată compenetrare sau osmoză, deși ele nu se confundau.

Existînd în ființa omului această legătură între natură și har, concepția ortodoxă consideră că cea dintîi lucrare a harului în omul căzut se vede în restabilirea chipului originar al lui dinainte de păcat, deci în redobîndirea libertății sale. Astfel, prin harul îndreptării se restabilește mai întîi natura umană originară, pentru ca omul să-și poată regăsi și relua viața în comuniune cu Dumnezeu. Căci numai după ce natura sa a fost restabilită, omul poate întreprinde primii pași pe calea ce-l duce la desăvîrșire. Așadar, în renașterea omului prin har, cele două lucrări ale harului care se săvîrșesc în om: restabilirea chipului său originar și cea a înfierii divine sînt în deplină convergență.

Vorbind despre natura omului renăscut prin har, Sfinții Părinți înțeleg că în această natură harul e indisolubil legat de libertatea omului. De aceea, Sfîntul Maxim Mărturisitorul spune: «Omul are două aripi: harul și libertatea». Această libertate nu este însă indiferentă, ci e larg deschisă binelui, ea avînd oroare și repulsie față de păcat. Însă în relația sa cu Dumnezeu, omul este restaurat sau reînnoit prin har, iar odată refăcut astfel, progresul său duhovnicesc, cu toate că harul

este în el, ne apare ca un efort personal. În acest sens, Sfântul apostol Pavel spune: «Dar cu harul lui Dumnezeu sînt ceea ce sînt, și harul Lui, care este în mine, n-a fost în zadar, căci m-am ostenit mai mult decît ei toți, dar nu eu, ci harul lui Dumnezeu care este în mine» (I Cor. 15, 10).

Dacă natura primordială a omului era în funcție de harul pe care-l avea, pierderea harului a însemnat o denaturare, o desfigurare a omului, iar redobîndirea harului prin Hristos o restaurare a naturii umane și implicit, a libertății, prin care omul își poate acum relua eforturile în vederea desăvîrșirii sale, adică a unirii tot mai depline cu Dumnezeu. Mai mult, departe de a ne face inactivi, harul este izvorul activității noastre, căci lucrarea harului și activitatea omului nu se exclud, ci se întrepătrund.

Actele sau faptele omului renăscut prin har nu sînt nici predeterminate de Dumnezeu, dar nu sînt nici efectul unei libertăți umane lipsită de orice determinare (în sens molinist). Sfinții Părinți ne atrag atenția asupra acestui fapt. Astfel sfântul Ioan Damaschin zice: «Dumnezeu prevede, dar nu predetermină», iar sfântul Chiril al Alexandriei spune: «Duhul Sfînt este substanțial prezent în adîncul ființei noastre, locul sălășluirii sale primordiale și al inserării tuturor darurilor următoare». Pentru a exprima lucrarea Duhului Sfînt în om, Sfinții Părinți folosesc diferite metafore și analogii: suflare, flacără, căldură, aromă de floare ș.a. Prin ele se arată împreună-lucrarea dintre har și natură, natura primind o formă prin unirea ei cu harul. Această formă nouă a naturii are un sens dinamic, de activitate spirituală. Astfel, natura umană se transformă treptat sub acțiunea Duhului Sfînt, primește o formă nouă, modelîndu-se după chipul lui Hristos: harul invadează sufletul omului, din care răsar apoi diferitele daruri, bineînțeles dacă sufletul nu se închide harului, ca o monadă fără uși și fără ferestre.

O frumoasă și ilustrativă comparație cu privire la acțiunea harului în natura umană este următoarea; precum aerul, deși nu e component al naturii noastre fizice, intră totuși în mod necesar în componența ei funcțională, tot astfel harul, departe de a împiedica natura noastră spirituală de la viața ei normală, e tocmai cel care-i dă putere acestei vieți (M. Lot-Borodine).

Așadar, după concepția ortodoxă între har și natură, între har și libertate, nu e un raport de alternativă, de contradicție sau de luptă, ori de tendință de dominare a uneia sau a alteia din cele două părți, și nici de desfășurare paralelă, ci harul este ambiția care face posibilă desfășurarea deplină a libertății. Harul nu anulează și nu forțează libertatea, ci o eliberează de tot ceea ce o poate mărgini sau stăpîni,

pentru ca ea să-și poată desfășura toate puterile spre a le pune în slujba unirii cît mai depline a omului cu Dumnezeu.

Astfel, harul ne restaurează adevărata libertate, care înseamnă ancorarea noastră liber acceptată în bine, în iubire față de oameni, în slujirea aproapelui, în împlinirea voinței lui Dumnezeu. De aceea, noi trebuie să ne păstrăm această libertate, după îndemnul sfîntului apostol Petru: «Trăiți ca niște oameni liberi, dar nu ca și cînd ați avea libertatea drept acoperămint al vicleniei, ci ca niște robi ai lui Dumnezeu» (II Petru 3, 16), precum și al sfîntului apostol Pavel: «Căci voi ați fost chemați la libertate, fraților; numai să nu folosiți libertatea voastră ca prilej de a sluji trupului, ci slujiți unul altuia prin dragoste» (Gal. 5, 13). Iar manifestarea acestei libertăți se arată în efortul nostru continuu de a nu ne lăsa înrobiți de porniri și de pofte josnice, de patimi și vicii și de tot ce ne poate îndepărta de la împlinirea scopului nostru ultim, iar în sens pozitiv, să împlinim porunca cea mare a iubirii (Matei 22, 37—38). Ne putem însă menține în această stare de libertate, numai în măsura în care «nu stingem duhul» din noi, deci în măsura în care colaborăm cu harul.

a) Teorii romano-catolice cu privire la raportul dintre natură și har.

Dacă în doctrina ortodoxă cu privire la raportul dintre natură și har nu se pot găsi opinii contrare sau dispute teologice, în schimb, în teologia romano-catolică s-au produs numeroase dispute pe această temă, care sau obiectivat în numeroase teorii, dintre care mai importante sînt: *tomismul*, *molinismul* și *congruismul*¹.

După concepția *tomistă*, noi oamenii sîntem simple instrumente, pe care Dumnezeu le dirijează, deoarece El mișcă libertatea noastră. Dumnezeu pune în lucrare voința omului printr-o acțiune directă și imediată, dar omul nu se opune, ci se lasă condus de Dumnezeu ca un instrument docil. Următorul exemplu ne poate lămuri: învățătorul mișcă cu mîna sa în mod fizic mîna elevului, pentru ca acesta să poată scrie, dar elevul totuși își păstrează libertatea, deoarece el a acceptat în mod liber ca învățătorul să-i conducă mîna și scrie liber sub mișcarea pe care i-o imprimă mîna învățătorului.

Precum se poate vedea, în raportul dintre har și libertatea omului, *tomismul* accentuează acțiunea lui Dumnezeu sau a grației în defavoarea libertății omului.

Molinismul (de la Molina, autorul teoriei) voiește să apere libertatea omului de orice determinare a grației. După el, libertatea își păs-

1. Congruismul a fost formulat de teologii Fr. Suarez și G. Vasquez. Numele lui vine de la latinescul congruo — a se potrivi, a coincide.

trează starea de perfectă indiferență în fața grației, deoarece grația nu se impune, ci numai se propune.

Congruismul încearcă o sinteză între molinism și tomism, în sensul că voința omului consimte cu grația, fiind ajutată de așa-numita grație excitantă.

Biserica Romano-Catolică a lăsat libertate tuturor acestor sisteme, deși adepții tomismului au fost acuzați de calvinism și jansenism, iar moliniștii, de pelagianism. Ea însă înclină spre congruism, voind să împăce tomismul cu molinismul. Este însă greu de realizat o împăcare între două concepții care se află pe poziții contradictorii: tomismul, care consideră că voința e purtată de grație, și molinismul, care consideră că grația își primește eficacitatea de la voința omului care se decide absolut liber să conlucreze cu ea.

Referitor la aceste concepții, un glas din partea teologilor ortodocși se exprimă astfel: «Toate aceste sisteme, închise în cadre rigide, pun problema în termeni antagoniști, mai mult sau mai puțin ascuțiți. Cele mai profunde par convinse că slava lui Dumnezeu suferă din partea libertății umane și că trebuie coborâtă creatura pentru a înălța pe Creator» (M. Lot-Borodine).

b) **Doctrina protestantă despre raportul dintre natură și har. Predestinația.** Dacă romano-catolicii separă cu totul natura de har, considerând că e posibilă o funcțiune a naturii fără har, la protestanți această separație e atât de radicală, încât între natură și har nu se mai poate stabili nici o colaborare. Învățătura protestantă susține că omul de după păcat este nu numai rănit din punct de vedere spiritual, ci este în întregime mort. De aici urmează că mântuirea în Hristos este numai opera harului divin, omul necolaborând deloc și neputînd colabora de la sine cu harul prin propriile sale puteri. Cărțile simbolice protestante sînt categorice în această privință: «Cu toate că cei renăscuți, în această viață pot ajunge să voiască și să iubească binele, aceasta se săvîrșește însă nu de voința noastră sau de puterile noastre naturale, ci Duhul Sfînt lucrează în noi, ca noi să voim și să-l săvîrșim. Puterea de a se adapta pe sine la har nu decurge din puterile noastre naturale, ci numai din lucrarea Duhului Sfînt» (Form. Conc., p. 666—667).

Dar dacă numai Dumnezeu lucrează mîntuirea omului, înseamnă că din partea acestuia nu există și nici nu poate exista nici o contribuție în opera mîntuirii. Iar dacă totuși unii oameni se mîntuiesc, iar alți se osîndesc, aceasta nu se datorește oamenilor, ci numai lui Dumnezeu, Care voiește ca în unii să învingă piedica pe care ei o opun mîn-

tuirii, iar în alții nu. Astfel apare în protestantism *doctrina predestinației*.

După protestanți, în general, predestinația este voința veșnică și absolută a lui Dumnezeu, pe de o parte, de a alege pe unii oameni spre mîntuire, iar pe de alta, de a reprobă sau a respinge pe alții.

Dintre toți reformatorii, *Luther* a fost cel mai inconsecvent în privința predestinației. La început el a susținut că Dumnezeu, în mod arbitrar și fără referire la credința sau la viața în Hristos, a destinat pe unii la moștenirea vieții veșnice, iar pe alții la pieire. Dar în continuare, a început să se exprime mai puțin categoric sau să treacă cu vederea problema predestinației. *Melanchton* a părăsit total această învățătură, iar cărțile simbolice luterane se mențin în lipsă de acord și contradicții în această chestiune. Așa se face că luteranii la început au oscilat între predestinația absolută și predestinația relativă, pentru ca în cele din urmă, să accepte predestinația celor puțini «din prevederea credinței» (ex praevisione fidei).

În forma ei extremă și anume ca *predestinație absolută* această doctrină o găsim formulată de Calvin, care o definește astfel: «Numim predestinație acel decret etern al lui Dumnezeu, prin care a hotărît ce trebuie să facă orice om, căci nu spre aceeași destinație au fost creați toți, ci unora li s-a hotărît viața veșnică, altora osînda veșnică. Deci după cum a fost creat cineva spre un sfîrșit sau altul, îl numim predestinat spre viață sau spre moarte» (*Institutio*, III, *Opera selecta*, IV, 1931, p. 370).

Calvin aduce o serie de argumente spre a justifica predestinația sub această formă, subliniind că Dumnezeu nu procedează arbitrar, dacă pe unii îi predestinează la fericire, iar pe alții la osîndă, ci o face aceasta în baza dreptății Sale, căci de la sine și prin ei înșiși, toți oamenii sînt vrednici de osîndă. Prin această doctrină, Calvin a voit să înalțe majestatea lui Dumnezeu, care pe toate le face după cum voiește.

Pe lângă faptul că predestinația absolută n-are nici un temei scripturistic, această concepție este absolut greșită și din punct de vedere logic, și din punct de vedere teologic. Din punct de vedere logic, predestinarea unora spre mîntuire, iar a altora spre osîndă fără considerare la faptele lor, este un nonsens, dacă toți oamenii sînt la fel de păcătoși și sînt vrednici de aceeași soartă. Din punct de vedere teologic, prin faptul că pentru cei predestinați la mîntuire Dumnezeu își manifestă mila Sa, iar pentru cei predestinați la osîndă dreptatea Sa, Calvin separă nejustificat mila de dreptate, Dumnezeu devenind astfel nu un judecător drept, ci unul părtinitor și nedrept, deoarece pe cei

reprobați îi osîndește fără vină, de vreme ce ei n-au nici o posibilitate de a se decide pentru colaborare cu grația.

Teologii calvini mai noi, ca bunăoară Karl Barth, nu mai vorbesc despre o predestinație la osîndă, ci numai de o predestinare (sau alegere) pentru mîntuire.

Unul dintre textele invocate de protestanți în favoarea doctrinei despre predestinație este cel de la Romani 8, 29: «Căci pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a și hotărît să fie asemenea chipului Fiului Său, ca să fie El născut între mulți frați. Iar pe care i-a hotărît mai înainte pe aceștia i-a și chemat; și pe care i-a chemat pe aceștia i-a și îndreptat; iar pe care i-a îndreptat, pe aceștia i-a și slăvit». Dar acest text departe de a putea fi interpretat în favoarea predestinației necondiționate, este în favoarea predestinației condiționate de faptele omului, deoarece Dumnezeu a hotărît spre fericire (sau spre osîndă) pe unii sau pe alții, datorită *prestiinței Sale*, căci El a cunoscut mai dinainte ce fapte va face fiecare. Așadar, această hotărîre a lui Dumnezeu nu este arbitrară, ci, dimpotrivă, ea ține seama de faptele omului, pe care le cunoaște chiar mai înainte de a fi fost făcute. În acest sens se exprimă sfîntul Simeon Noul Teolog într-o rugăciune: «Cele încă nesăvîrșite de mine le-au cunoscut ochii Tăi și în cartea Ta se află scrise și cele încă nefăcute de mine».

Biserica Ortodoxă a combătut predestinația absolută, condamnînd Mărturisirea de credință atribuită lui Kiril Lukaris, în sinoadele de la Iași (1642) și Ierusalim (1672), iar Biserica Romano-Catolică în conciliul de la Trident a anatemitizat pe toți cei ce susțin că «harul dumnezeiesc se oferă spre mîntuire numai celor predestinați, iar toți ceilalți sînt chemați, în adevăr, dar nu primesc harul, deoarece sînt predestinați de puterea divină spre pieire».

Mîntuirea subiectivă sau îndreptarea

Condițiile mîntuirii subiective

har, credință și fapte bune

Principalul termen folosit de Sfînta Scriptură cît și de Sfînta Tradiție pentru a arăta motivul întrupării Fiului lui Dumnezeu, precum și scopul operii Sale cu privire la om este «mîntuire». El este folosit atît pentru a numi lucrarea răscumpărătoare a Mîntuitorului Hristos prin jertfa de pe cruce, cît și pentru a numi starea celor care și-au însușit sau impropriat roadele jertfei de pe cruce. În primul caz, este vorba de mîntuirea obiectivă, răscumpărarea sau împăcarea omului cu Dum-

nezeu prin jertfa Mîntuitorului, iar în al doilea, de mîntuirea subiectivă sau personală, ori simplu mîntuire, îndreptare sau stînjirea omului, lucrare care se împlinște de fiecare creștin în parte prin har, credință și fapte bune, pentru ca omul răscumpărat prin jertfa lui Hristos, să poată dobîndi fericirea veșnică. Mîntuirea subiectivă este împreună-lucrarea lui Dumnezeu și a omului, prin care acesta își însușește roadele jertfei de pe cruce a Mîntuitorului, fiind eliberat din robia păcatului și a morții, începînd de la Botez și Mirungere o nouă viață, prin care se face drept înaintea lui Dumnezeu. Această nouă viață se dezvoltă și se întărește prin conlucrarea creștinului cu harul, ca rod al credinței, manifestîndu-se în fapte bune, dar răsplata pe care o va primi va fi fericirea veșnică.

Precum rezultă din îndemnul Sfîntului Apostol Pavel, adresat filipenilor: «...lucrați cu frică și cu cutremur la mîntuirea voastră» (Filip. 2, 12), mîntuirea nu este un simplu dar de la Dumnezeu, nici numai un act sau o lucrare a omului, ci o acțiune de durată care are un început, se dezvoltă treptat și se realizează prin împreună-lucrarea lui Dumnezeu și a omului. Desigur, ea se împlinște ca urmare a harului dobîndit de om prin Taina Botezului, prin străduința și propria lucrare a creștinului: Dumnezeu dă harul Său, iar din partea omului sînt necesare credința și faptele bune.

Mîntuirea subiectivă este consecința răscumpărării în Iisus Hristos, prin Care ne-a venit harul și adevărul (Ioan 1, 17). În concepția Bisericii noastre și spre deosebire de protestanți, mîntuirea subiectivă sau îndreptarea potrivit textului de la Rom. 8, 29, este o renaștere spirituală adevărată și reală a omului, prin care el devine drept înaintea lui Dumnezeu. Ea progresează sau regresează datorită unor condiții subiective ale creștinului, fiind dependentă de pregătirea și de ridicarea lui din punct de vedere moral. Ea este deci susceptibilă de creștere, întărire și desăvîrșire, dar fiindcă este legată nu numai de voința și lucrarea omului ci și de cum va găsi Dumnezeu rezultatul acțiunilor lui, nimeni nu poate fi sigur de mîntuirea sa. De aceea, omului îi este necesară continua lucrare în acest scop, împlinind toate poruncile și cîștigîndu-și virtutea care le încununează pe toate: iubirea. În orice stadiu al creșterii sale duhovnicești s-ar afla, el trebuie să-și aducă aminte de cuvintele Sfîntului Apostol Pavel: «Așa că celui ce i se pare că stă, să ia aminte să nu cadă (I Cor. 10, 12).

Necesitatea harului pentru mîntuire rezultă din universalitatea păcatului strămoșesc: «Fiindcă toți au păcătuit... îndreptîndu-se în dar, cu harul Lui, prin răscumpărarea în Hristos Iisus» (Rom. 3, 23—24). Fără harul redobîndit prin Iisus Hristos, nimeni nu poate nici să voias-

că, nici să lucreze pentru mîntuirea sa: «Căci Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi și să voiți și să faceți după a Lui bunăvoință» (Filip 2, 13). Mîntuirea este un dar al lui Dumnezeu, deci nu este rezultatul vredniciei personale a omului: «Căci în dar sînteți mîntuiți, prin credință, și aceasta nu de la voi: al lui Dumnezeu este darul. Nu din fapte, ca să nu se laude nimeni. Pentru că a Lui făptură sîntem, zidiți în Hristos Iisus spre fapte bune, ca să umblăm întru ele» (Efes. 2, 8—10).

Din cele de mai sus rezultă că mîntuirea este o lucrare în care Dumnezeu face începutul prin harul Său, iar omul are nevoie de acest har și în continuare, străduindu-se încontinuu să colaboreze cu el.

Mîntuirea începută prin renașterea la o viață nouă cere un efort susținut din partea creștinului pentru realizarea creșterii sale duhovnicești, spre a putea urca pe cele mai înalte trepte ale desăvîșirii sale morale și a lua astfel cununa chemării lui Dumnezeu în Hristos Iisus (Filip. 3, 13—14); prin urmare ea are mai multe trepte sau faze.

Etapele îndreptării

Cea dintîi treaptă este chemarea și pregătirea omului pentru renaștere, pentru primirea harului divin. Omul nerenăscut, fiind luminat de harul premergător de care simte nevoia și însușindu-și prin credință adevărurile Revelației, dorește să se mîntuiască, de aceea, conștient de starea în care se află, face o adevărată pocăință. Atît famenul etiopian, cît și Saul din Tars au simțit nevoia să se împace cu Dumnezeu, trezindu-se în ei credința în Hristos. Înainte de a se renaște prin botez, harul lucrează dinafară asupra omului, dar după botez harul se sălășluiește în el însuși, lucrarea lui devenind mai vie. Menționăm însă că această chemare, această lucrare de pregătire se săvîrșește în Biserică și nu în afara ei.

A doua treaptă este renașterea omului în Hristos prin Taina botezului. Cu aceasta începe îndreptarea propriu-zisă, care constă, pe de o parte, în curățirea de păcatul strămoșesc și de celelalte păcate săvîșite pînă la botez, iar pe de alta, în sălășluirea harului lui Hristos în el, inclusiv harul virtuților teologice, ceea ce marchează începutul unei noi vieți, în care omul simte dorința vie de a se uni cu Hristos și de a umbla «întru înnoirea vieții» (Rom. 6, 4).

A treia treaptă face vizibil progresul creștinului în viața cea nouă în Hristos, arătîndu-L pe Hristos prezent în viața și în faptele lui încît acum el poate spune: «De acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos este Cel ce trăiește întru mine» (Gal. 2, 20). Acum se arată cu adevărat creșterea creștinului în virtute și îndeosebi în iubire, ceea ce dă un sensibil

avînt urcușului duhovnicesc spre desăvîșire, care poate fi realizat, pe de o parte, prin împlinirea poruncilor, iar pe de alta, prin urmarea de către unii a sfaturilor evanghelice.

Condițiile însușirii mîntuirii subiective

Din cele anterioare, se poate înțelege că întreaga lucrare de ridicare a vieții creștinului are nevoie din partea lui de *credință și fapte bune*.

a) *Credința*. Ca act intelectual, credința este adeziunea noastră liberă la cele descoperite de Dumnezeu sau la Revelația divină. Dar pentru mîntuire, această credință nu-i suficientă, ci este necesară *credința lucrătoare prin iubire* (Gal. 5, 6). Această credință nu e numai un act de cunoaștere, ci este o manifestare integrală a sufletului omenesc. Astfel, ea include în sine și iubirea și nădejdea, deci angajează întreaga ființă a creștinului, cuprinzînd în sine atît credința în opera mîntuitoare a lui Iisus Hristos și alipirea de ea cît și credința ca legătura personală cu Hristos, care duce la iubirea față de Hristos și de opera Sa mîntuitoare. Ea mai cuprinde încredințarea și nădejdea că vom primi cele făgăduite de Dumnezeu, și, în sfîrșit, manifestarea ei nu numai în gînduri și dispoziții virtuozose, ci îndeosebi în fapte bune, ca rezultate sau ca efecte ale credinței lucrătoare prin iubire.

Necesitatea credinței pentru mîntuire a fost arătată de Însuși Mîntuitorul Hristos apostolilor, cînd i-a trimis la propovăduire: «Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura. Cel ce va crede și se va boteza se va mîntui, iar cel ce nu va crede se va osîndi» (Marcu 16, 15—16). Aceeași necesitate a credinței o arată și Sfîntul Apostol Pavel cînd zice: «Fără credință cu neputință este a bineplăcea lui Dumnezeu» (Evr. 11, 6), iar în alt loc: «De vei mărturisi cu gura ta pe Domnul Iisus și vei crede în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe el din morți, te vei mîntui» (Rom. 10, 9).

Desigur, la începutul îndreptării, în faza de pregătire, credința este generală sau informă și constă în acceptarea globală a Revelației, dar odată omul îndreptat prin botez, credința progresa și devine specială sau formată (fides caritate formata); ea nu rămîne numai la primirea Revelației, ca o credință neroditoare și moartă (Iacov 2, 17, 20), ci e fecundată de elementul viu, activ și roditor al dragostei, deci este *credința lucrătoare prin iubire* (πίστις δι' ἀγάπης ενεργουμένη), (Gal. 5, 6). Această credință înseamnă o dăruire și o unire treptată cu Hristos, din jertfa Căruia primim și noi puterea de a muri păcatului și a învia la o viață nouă împreună cu Hristos, după cuvîntul Sfîntului Apostol Pavel: «Așa și voi socotiți-vă a fi morți păcatului și vii lui Dumnezeu, în Iisus

Hristos Domnul nostru (Rom. 6, 11). Prin credința lucrătoare prin iubire, spune Sfântul Pavel, ne însușim starea de dreptate a lui Iisus, ca urmare a jertfei și învierii Lui. Această credință o opune Apostolul faptelor legii, săvârșite numai din puterile omului și nu din puterea lui Hristos, fapte care nu aduc omului îndreptarea (cf. Rom. 3, 25—28). Dar precum faptele care nu izvorăsc din credința în Iisus Hristos și din iubirea față de El nu au valoare pentru mântuire, la fel și credința care nu e lucrătoare prin iubire nu poate aduce mântuirea.

b) *Faptele bune.* Învățătura Bisericii noastre susține că alături de credință și faptele bune sînt necesare pentru mântuire. Sfânta Scriptură vorbește despre necesitatea acestora pentru mântuire în numeroase locuri. Astfel, Mîntuitorul zice: «Nu tot cel ce-Mi zice: Doamne, Doamne, va intra în împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu care este în cer» (Matei 7, 21). De asemenea, tot El ne arată că la obșteasca judecată, cînd Fiul Omului va veni întru slavă să judece lumea, moștenirea împărției cerurilor sau excluderea de la ea se vor face după criteriul împlinirii sau neîmplinirii de către creștini a faptelor milei trupești (Matei 25, 34—45). La fel, Sfântul Apostol Pavel subliniază în numeroase ocazii că, la dreapta judecată, Dumnezeu va răsplăti fiecăruia după faptele sale (Rom. 2, 6; II Cor. 5, 10; I Tim. 6, 18 ș.a.). Cît privește pe Sfântul Iacov, el spune clar: «Omul se îndreptează prin fapte, iar nu numai prin credință» (Iacov 2, 21), iar despre credința care nu se manifestă în fapte, spune: «Credința fără fapte moartă este» (Iacov 2, 17). De asemenea, Sfinții Părinți afirmă în mod unanim că faptele bune sînt necesare pentru mântuire. Astfel, sfântul Chiril al Ierusalimului zice: «Cinstirea de Dumnezeu constă în două părți: din cunoașterea exactă a dogmelor pietății și din fapte bune. Dogmele fără de fapte bune nu sînt plăcute lui Dumnezeu. El nu primește însă nici faptele, dacă nu sînt întemeiate pe dogmele pietății».

Dacă Sfântul Apostol Pavel contestă importanța unor fapte bune în lucrarea mîntuirii, el se referă la faptele săvârșite de om în afara legăturii cu Hristos, pe baza unor legi normative (legea mozaică, legile civile), pe cînd faptele săvârșite ca urmare a legăturii omului cu Hristos prin credință și iubire, fapte care izvorăsc din puterea lui Hristos și care sporesc unirea credinciosului cu Hristos și asemănarea cu El, le consideră absolut necesare pentru mîntuire.

Este însă greu să facem o separare între credință și faptele bune în procesul mîntuirii, arătînd unde sfîrșește credința și unde încep faptele, deoarece între ele există o legătură organică. Căci dacă credința este aceea care îndreptează și mîntuiește, fiind vie și lucrătoare prin iubire, ea însăși este în același timp și faptă bună, cuprinzînd și îmbră-

șînd în sine și faptele externe în mod necesar; la fel se poate spune și despre faptele bune că ele aduc cu sine mîntuirea, dacă izvorăsc din credința în Hristos. Cu toate acestea, chiar dacă faptele bune, izvorîte din această credință sînt meritorii în ele însele, noi nu sîntem îndreptățiți să ne lăudăm cu ele, sau pe baza lor să pretindem dobîndirea propriei noastre mîntuirii. Aceasta rezultă lămurit din cuvintele Mîntuitorului și din cele spuse de Sfântul Apostol Pavel. Astfel, Mîntuitorul ne spune: «Așa și voi, cînd veți face toate cele ce vi s-au poruncit, să ziceți: slugi netrebnice ce sîntem, căci ce am fost datori să facem am făcut» (Luca 17, 10), iar Sfântul Apostol Pavel spune despre sine: «Cu harul lui Dumnezeu sînt ceea ce sînt, și harul Lui care a fost întru mine n-a fost în zadar, căci m-am ostenit mai mult decît ei toți, dar nu eu, ci harul lui Dumnezeu care este în mine» (I Cor. 15, 10), iar în alt loc zice: «Căci ce ai pe care să nu-l fi primit? Iar dacă l-ai primit, de ce te lauzi ca și cum nu l-ai primit?» (I Cor. 4, 7). De aceea, nu trebuie să uităm niciodată că mîntuirea este darul lui Dumnezeu, iar credința lucrătoare prin iubire, din care izvorăsc faptele bune este singurul mijloc prin care ne putem dobîndi mîntuirea. Iar cît privește faptul că nimeni nu poate fi sigur de propria sa mîntuire, această nesiguranță exercită o influență pozitivă asupra credincioșilor, constituind un îndemn permanent la săvîrșirea faptelor bune.

Mîntuirea subiectivă privită interconfesional

a) *Mîntuirea subiectivă sau îndreptarea după doctrina romano-catolică.* Învățătura ortodoxă și cea romano-catolică despre îndreptare sau mîntuire, au numeroase puncte comune; totuși cea romano-catolică se deosebește în unele puncte de cea ortodoxă, aceste deosebiri avînd consecințe și asupra altor învățături dogmatice.

Dintre toți termenii prin care se exprimă în romano-catolicism starea caracteristică celor îndreptați sau mîntuiți, cel mai des întrebuintat este cel de *dreptate*. Starea de dreptate în care se află aceștia, în romano-catolicism e concepută ca o relație exterioară, de pace, existentă între om și Dumnezeu, datorită satisfacției aduse de Hristos prin jertfa Sa, onoarei jignite a lui Dumnezeu prin păcatul protopărinților noștri. În starea aceasta de justificare sau îndreptare, omul e achitat de pedeapsa cuvenită în urma actului juridic de satisfacere adusă de Hristos lui Dumnezeu. Ca urmare a «justificării», omul a primit din partea lui Dumnezeu grația divină, cu ajutorul căreia poate duce de aici înainte o viață mai lipsită de păcat.

Așadar, starea cea nouă a omului e cea de *dreptate*, datorită faptului că Biserica i-a distribuit grația necesară spre a fi justificat, ca

urmare a satisfacției aduse de Hristos lui Dumnezeu, al cărui merit, sub forma grației, i s-a încredințat ei spre distribuie. Această grație creată se află într-un depozit la dispoziția Bisericii, dar nu e legată intim de ființa acesteia, fiind considerată de Biserică o realitate de sine stătătoare, un fel de depozit care se află sub administrarea ei.

Biserica Romano-Catolică a valorificat meritele lui Iisus Hristos ca un tezaur personal de grație creată, cîștigată de El prin satisfacția adusă lui Dumnezeu prin jertfa de pe cruce. Faptele bune ale creștinilor sînt considerate ca un ados la echivalentul juridic achitat de Hristos pentru păcatele noastre. Dar Biserica Romano-Catolică consideră ca mîntuitoare pentru creștin nu numai faptele sale personale, ci și ale martirilor, mucenicilor, sfinților și ale celor ce au trăit după sfaturile evanghelice, care au realizat un surplus de fapte bune ce depășește necesarul lor pentru mîntuire. Acestea sînt faptele suprameritorii (erga supererogatoria) ale acestora, care se adaugă la meritul Mîntuitorului și constituie «tezaurul meritelor prisositoare», pe care Biserica le distribuie creștinilor care n-au satisfăcut pe deplin dreptatea divină, prin indulgențe.

Această concepție juridică despre îndreptare, accentuată și mai mult în protestantism, este străină Bisericii noastre. În concepția ortodoxă, îndreptarea nu este un act juridic prin care se dă satisfacție lui Dumnezeu, ci este renașterea creștinului la un nou mod de viață, pe care Sfîntul Apostol Pavel îl numește «dreptatea lui Dumnezeu» (Rom. 1, 17; 3, 22, 25; 10, 3; Efes. 4, 26 ș.a.). Această «dreptate» se cîștigă odată cu credința în Iisus Hristos; așadar credința în Iisus Hristos îl face pe om drept, dar numai în măsura în care ea produce o transformare interioară a omului, încît el devine o făptură nouă în Hristos și duce o viață nouă, deci umblă «întru înnoirea vieții» (Rom. 6, 4). Astfel, cel îndreptat trăiește o viață de comuniune cu Hristos, care izvorăște din harul și puterea lui Hristos.

Cît privește concepția despre tezaurul meritelor prisositoare, ea este cu totul inacceptabilă, precum și fără temei scripturistic. Mai întîi, desprinzînd faptele de persoana celui ce le-a făcut, înseamnă a pune faptele mai presus de persoană, a le ipostazia, nesocotind legătura organică dintre fapte și persoana care le-a făcut. Apoi, concepția despre meritele prisositoare nu e numai împotriva spiritului doctrinei creștine, ci și împotriva unor texte din Sfînta Scriptură, căci nimeni nu poate spune că a făcut mai mult decît se cuvenea să facă. Mîntuitorul Hristos a spus: «Așa și voi, cînd veți face toate cele ce vi s-au poruncit, să ziceți: slugi netrebnice sîntem, că cele ce am fost datori să facem, am făcut» (Luca, 17, 10).

Faptele bune izvorăsc din credința lucrătoare prin iubire și duc la creșterea comuniunii în iubire. Prin ele creștinul progresează și se desăvîrșește, iar legătura lui cu Dumnezeu în Hristos se adîncește. Creșterea duhovnicească a creștinului se face nu prin distribuirea faptelor bune ale altora, ci prin creșterea credinței și a dragostei, manifestată în fapte personale. Numai prin aceasta creștinul poate depăși calitatea de chip al lui Dumnezeu, spre a ajunge pe treptele asemănării cu Dumnezeu. Iar ajutorul sfinților stă în faptul că noi ne împărtășim nu din prisosul faptelor lor, ci din rugăciunile și mijlocirile lor, către Dumnezeu, pentru noi.

b) *Îndreptarea, după doctrina protestantă.* După protestanți, omul iremediabil căzut, incitat de harul premergător și conștient de starea sa de păcătoșenie, ajunge la pocăință, dorind să se împace cu Dumnezeu, spre a primi de la El iertarea de păcate. Pregătit fiind astfel, omul este proclamat sau declarat drept de Dumnezeu, nesocotindu-i-se păcatele, din cauza dreptății lui Hristos. Îndreptarea aceasta nu e însă dreptatea lui Hristos în el, ci în afara lui, fiind iertat de păcate prin atribuirea dreptății lui Hristos. Mijlocitorul îndreptării este credința, care înseamnă convingerea deplină și acceptarea operei răscumpărătoare a lui Hristos, dimpreună cu meritele Lui, prin harul Lui iertîndu-i-se păcatele. Această credință, fără fapte și fără dragoste, îndreptează pe om. Ea va putea avea ca roade corespunzătoare, dar care nu contribuie la îndreptare, dragostea și faptele bune. Dar prezența sau absența acestora nu contribuie la îndreptare și nici nu periclitizează îndreptarea. Dumnezeu îndreptează pe om numai datorită devotamentului acestuia prin credință față de Mîntuitorul Hristos și de opera Sa răscumpărătoare.

Această îndreptare nu are însă nici o consecință în viața creștinului. El este iertat pentru ispășirea pe care a făcut-o Hristos, dar în ființa sa rămîne și mai departe același, adică un păcătos netransformat, rău, nedrept, senzual, ca și înainte de îndreptare. Această stare a omului a fost numită starea de dreptate în sens exclusiv juridic. Ea e obținută de om de unul singur, fără ca în aceasta să fie nevoie de Biserică.

Ceea ce iese în relief în protestantism este faptul că omul se mîntuiește în funcție de Hristos ca persoană, nu în funcție de anumite condiții împlinite de el prin eforturi proprii, în mod individual. Dar prin faptul că protestantismul socotește mîntuirea ca o decizie judecătorească a lui Dumnezeu, a slăbit în acest fel legătura omului cu Dumnezeu.

În felul acesta, mîntuirea omului este concepută ca o contravaloare plătită de Hristos printr-un act trecut, odată pentru totdeauna,

pentru păcatele continue ale oamenilor. Deci întreaga mîntuire se referă la un act trecut, valoros în sine însuși, dar nu la persoana lui Hristos în permanentă comuniune cu noi. Această concepție despre mîntuire face de prisos faptele bune, unii reformatori susținînd chiar că ele sînt păgubitoare pentru mîntuire. Dacă totuși unii teologi admit că ele sînt păgubitoare pentru mîntuire, nu pentru valoarea sau puterea faptelor de a contribui la mîntuire, ci numai fiindcă ele sînt poruncite de Dumnezeu, sau fiindcă sînt consecințe ale credinței care îndreptează. Așadar, după protestanți numai credința îndreptează, ea fiind începutul, mijlocul și sfîrșitul mîntuirii. Este cunoscută concepție despre mîntuirea «sola fide».

Precum se vede, protestanții ignoră elementul pozitiv al îndreptării: dragostea; de asemenea, ei au separat sfințirea omului de îndreptare, formulînd o învățătură fără fundament în Scripturi. Îndreptarea ca hotărîre juridică nu are temei în Sfînta Scriptură. Căci cuvîntul *δικαιοσύνη* deși în limbaj profan înseamnă a proclama sau a declara drept, în Sfînta Scriptură și îndeosebi la Sfîntul Apostol Pavel el are înțelesul de a face drept și nicidecum a declara drept, ceea ce presupune că omul trebuie să sufere o transformare interioară. Îndreptarea se face prin botez, dar transformarea interioară și sfințirea omului se înfăptuiesc după îndreptare, prin colaborarea celui îndreptat cu harul, în acest fel acesta putînd înainta pe calea virtuții. Această viață nouă în Hristos care urmează după îndreptare, nu e separată, ci unită cu îndreptarea, intrucît harul divin și dragostea care formează începutul acestei noi vieți se primesc încă la îndreptare, manifestîndu-și apoi lucrarea în noua viață în Hristos. În numeroase locuri, Sfînta Scriptură vorbește cu claritate despre faptul că iertarea păcatelor, partea negativă a îndreptării, este urmată de «duhul înfierii», aspectul pozitiv al îndreptării.

Dacă Dumnezeu declară drept pe un păcătos — cum afirmă protestanții — e necesar ca acesta să devină drept în realitate, prin înnoirea lăuntrică a lui. A spune însă că Dumnezeu declară drept pe un păcătos pentru Hristos, înseamnă că însuși Dumnezeu e nedrept, atunci cînd declară drept pe cel nedrept. De asemenea, această declarație sau proclamare ca drept a unui păcătos, care presupune doar o legătură exterioară și aproape indiferentă a lui Dumnezeu cu omul, ne înfățișează pe Dumnezeu nu ca pe un Părinte iubitor și dornic de mîntuirea tuturor, plin de dragoste față de om și într-o legătură părintească cu el, ci ca un judecător lumesc, care iartă pe păcătos numai din cauza dreptății Fiului Său, fără a se interesa de starea morală a acestuia. De asemenea, accentuarea peste măsură a meritelor lui Hristos

nu numai că îl face pe creștin indiferent față de lucrarea de sfințire și dezvoltare a vieții sale duhovnicești în Hristos, deoarece el le primește pasiv pe toate de la Duhul Sfînt, dar îl duce la o concepție greșită despre mîntuire.

Protestanții de asemenea nesocotesc total dragostea în favoarea credinței în procesul mîntuirii, cînd, de fapt, între credință și dragoste este o legătură inseparabilă, ele formînd o unitate în lucrarea mîntuirii, ceea ce se poate vedea din faptul că Sfînta Scriptură atribuie uneori mîntuirea credinței, iar alteori, iubirii ori faptelor bune (Rom. 1, 17; 5, 1; I Ioan 5, 1, 3, 23; Rom. 2, 10; Gal. 5, 6; Evr. 6, 10 ș.a.).

Consecința concepției protestante că dragostea nu folosește la îndreptare duce la concluzia că nici faptele bune, ca manifestări ale dragostei, nu ne fac bineplăcuți lui Dumnezeu, ci mai mult ne osîndesc. Textul din Efeseni 2, 8-9: «*În har sînteți mîntuiți, prin credință, și aceasta nu de la voi; este darul lui Dumnezeu, nu din fapte, ca să nu se laude nimeni*», pe care protestanții îl aduc ca dovadă că mîntuirea vine numai din credință, a fost valabil pentru efesenii care umblînd pînă atunci în păcate, s-au mîntuit numai prin credința lor deplină în Iisus Hristos. Dealtfel, faptul că numeroase texte afirmă categoric că viața veșnică este răsplata pentru faptele bune nu lasă nici o îndoială în privința necesității acestora pentru mîntuire. Între sfințenia vieții și fericire sau între faptele săvîrșite în viața pămîntească și viața veșnică există o strînsă legătură, fericirea sau osînda fiind urmarea săvîrșirii sau neîmplinirii acestora. E deajuns să ne gîndim la textul de la II Cor. 5, 10: «*Căci noi toți trebuie să ne înfățișăm înaintea scaunului de judecată al lui Hristos, ca să luăm fiecare după cele ce am făcut, prin trup, fie bine, fie rău*».

Desigur valoarea și meritul faptelor bune sînt relative, dar din numirile pe care le dă Sfînta Scriptură dobîndirii vieții veșnice de către creștin: plată, răsplată, răsplătire, premiu, cununa luptei biruitoare, răsplata moștenirii și altele, rezultă clar că faptele bune ale creștinului devin meritorii, adică îi aduc acestuia un merit, prin ele făcîndu-se vrednic de împărăția cerurilor. Noi nu trebuie să uităm însă că aceste fapte sînt săvîrșite de puterea lui Hristos, cu contribuția voinței creștinului.

Remarcăm faptul că la o Adunare a unor teologi aparținători mai multor Biserici și confesiuni creștine, în anul 1875, la Bonn, s-a formulat învățătura despre îndreptare în spiritul Bisericii Ortodoxe și Romano-Catolice: «*Sîntem de acord că, credința care lucrează prin dragoste, nu credința fără dragoste, este mijlocul și condiția îndreptării omului înaintea lui Dumnezeu*».

CINSTIREA SFINȚILOR ÎN BISERICA ORTODOXĂ

Învățătura Bisericii noastre este că acelor creștini — sau chiar unor persoane alese din Vechiul Testament — care în timpul vieții pămîntești s-au arătat pilde desăvîrșite de viață religioasă și morală și care, după trecerea lor la cele veșnice, duc o viață fericită în cer, gustînd o parte din fericirea pe care o vor primi deplin după judecata universală, li se cuvine o cinstire și o închinare relativă, manifestată în sărbătorile consacrate lor, în bisericile ridicate în cinstea lor, în preamărirea vieții și faptelor lor, în slujbele rînduite de Biserică întru cinstea și pomenirea lor, în venerarea moaștelor și icoanelor lor și în rugăciunile adresate lor spre a mijloci la Dumnezeu pentru noi.

Aceștia dimpreună cu îngerii formează *ceata sfinților*, dintre care cea mai vrednică de cinstire este Maria, Maica Domnului, căreia Biserica îi dă un cult de preacinstire sau supravenerare (ὐπερδουλεία), despre care ne vom ocupa în capitolul următor.

a) Cinstirea lui Dumnezeu și cinstirea sfinților.

Desigur, nu trebuie să confundăm cinstirea pe care o dăm sfinților cu cinstirea pe care o dăm lui Dumnezeu. Cinstirea ce I se cuvine lui Dumnezeu se numește *adorare* (λατρεία), pe cînd cea adresată sfinților se numește *venerare* (δουλεία), iar cea dată Sfintei Fecioare Maria, Maica Domnului, se numește *supravenerare* sau *preacinstire* (ὐπερδουλεία). Adorarea este o cinstire absolută care I se cuvine numai lui Dumnezeu, izvorul întregii existențe, Căruia noi ne dăruim cu întreaga noastră ființă ca Aceluia care este creatorul, proniatorul și binefăcătorul nostru. Prin adorare noi dăm expresie îndeosebi dependenței și supunerii totale față de Dumnezeu, în timp ce prin venerare, care e o cinstire relativă, noi cinstim pe sfinți pentru vrednicia lor deosebită. Mai mult, cinstind pe sfinți, noi cinstim în mod indirect pe Dumnezeu, Care a dat acestora harul Său, cu ajutorul căruia și prin ostenele lor, au devenit persoane bineplăcute lui Dumnezeu, «prietenii» și «casnicii» ai Săi. Iar pe îngeri îi cinstim pentru că sînt «duhuri slujitoare» și soli ai lui Dumnezeu către noi, fiindu-ne de folos în lucrarea mîntuirii noastre. Prin cinstirea sfinților și a îngerilor, aducem laudă lui Dumnezeu, precum ne îndeamnă psalmistul: «Lăudați pe Dumnezeu întru sfinții Săi» (Ps. 150, 1).

Făcînd parte din aceeași comuniune a Bisericii, relația noastră cu sfinții e o relație de dragoste frățească, noi avînd îndrăzneală către ei, iar ei ca prieteni și casnici ai lui Dumnezeu au îndrăzneală către El ca să se roage pentru noi. Sfinții duc o viață conștientă, cunoscînd prin harul lui Dumnezeu, trebuințele celor de pe pămînt, se bucură cînd aceștia se pocăiesc și se întristează cînd aceștia perseverează pe calea păcatului. Interesul și dorința îngerilor și a sfinților este să crească numărul celor ce vor locui în corturile dreptilor, în «sînul lui Avraam», căci astfel sporește și comuniunea celor ce viețuiesc în dragostea cea fără de margini a lui Hristos în ceruri.

b) Temeiurile cinstirii sfinților

Cinstirea sfinților are în special următoarele temeiuri:

1. Sfinții sînt oameni care încă în viața lor pămîntească au bineplăcut lui Dumnezeu, iar după moarte au fost învredniciți de o parte din fericirea veșnică, pe care în mod deplin o vor primi numai după obșteasca judecată. Pentru viața lor virtuoasă, pentru suferințele îndurate pentru credința în Hristos, pentru dragostea lor față de Dumnezeu și față de semenii, în Sfînta Scriptură ei sînt numiți «prietenii ai lui Dumnezeu» (Ioan 15, 14; Iacov 2, 2-3); «casnicii» ai lui Dumnezeu (Efes. 2, 19), «judecători ai lumii» (Matei 19, 28; I Cor. 6, 2).

Încă în viața pămîntească, sfinții au fost înzestrați de Dumnezeu cu felurite daruri, fapt pentru care oamenii le-au dat o cinste deosebită. Astfel, cînd Apostolul Petru a intrat în casa sutașului Corneliu, acesta a căzut la picioarele lui și i s-a închinat (Fapte 10, 25); temnicerul din Filipi s-a prosternat în fața lui Pavel și a lui Sila (Fapte 16, 29); același Pavel, în insula Malta, după mai multe vindecări pe care le-a făcut, a primit o cinstire deosebită de la locuitorii insulei (Fapte 28, 9). În Vechiul Testament, proorocul Ilie era venerat pentru minunile pe care le făceau (3 Regi 18, 7), de asemenea și proorocul Elisei (4 Regi 9, 15; 4, 37).

2. Atît în această viață, cît și după moarte, sfinții se roagă pentru oameni, atît pentru cei vii, cît și pentru cei morți. Aflîndu-se în apropierea lui Dumnezeu și cunoscînd nevoile celor ce se află în viață, de asemenea, ascultînd rugăciunile celor vii și luînd cunoștință de căerile acestora, sfinții intervin pe lîngă Dumnezeu pentru ca cererile lor să fie împlinite. Noi nu putem cunoaște în ce măsură aceste rugăciuni și cereri ale noastre sînt împlinite de Dumnezeu prin mijlocirea sfinților, dar după îndemnul Sfîntului Apostol Pavel: «Vă îndemn deci înainte de toate, să faceți cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii... căci acesta este lucru bun și primit înainte» lui Dum-

stirea sfintelor moaște și despre minunile ce s-au făcut prin ele. Una din mărturiile mai vechi despre cinstirea și prețuirea sfintelor moaște ne-o dă epistola Bisericii din Smirna, în legătură cu martiriul *Sfântului Policarp* († 166): «Noi am strâns osemintele lui ca un odor mai scump decît aurul și decît pietrele scumpe și le-am așezat unde se cuvine, aici ne vom aduna cu bucurie și Domnul ne va da nouă să sărbătorim ziua nașterii sale celei martirice, spre amintirea biruințelor sale și spre întărirea altor luptători».

Sinodul VII ecumenic a hotărît excomunicarea și depunerea din cler a celor ce nu cinstesc sfintele moaște recunoscute ca autentice.

Protestanții și alte denominațiuni creștine aduc numeroase obiecțiuni împotriva cinstirii sfintelor moaște, susținînd îndeosebi că cinstirea lor este idololatrie. Dar cinstirea pe care o dăm sfintelor moaște stă în strînsă relație cu cinstirea sfîntului căruia ele îi aparțin, astfel că cinstind sfintele moaște, în realitate noi cinstim pe sfîntul căruia ele îi aparțin. Așadar, cinstindu-le, noi nu cinstim rămășițe trupesti izolate, pe care le-am idolatriza, ci cinstim pe cei cărora ele au aparținut, vrednicia lor de cinste fiind expresia vredniciei sfinților. Este vorba deci de o cinstire prin relația pe care ele o au cu ființa cărora au aparținut și ale căror rămășițe sînt.

d) Cinstirea sfintelor icoane.

Biserica noastră ne învață că asemenea cinstirii sfintelor moaște, noi trebuie să cinstim și *sfintele icoane*, care sînt reprezentări sensibile fie ale lui Dumnezeu în Treime, fie ale Mîntuitorului Iisus Hristos, fie ale îngerilor sau ale sfinților. Avînd în vedere strînsa legătură dintre icoană și persoana pe care o reprezintă, și care legătură se realizează prin sfîntirea icoanei, Biserica noastră a explicat adeseori că cinstirea icoanelor nu contravine poruncii a II-a a Decalogului: «Să nu-ți faci chip cioplit nici altă asemănare... și să te închini lor» (Ieșire 20, 4), deoarece icoana nu e chip cioplit, nu e idol care n-are existență reală, ci e reprezentarea unei persoane sfinte care există în realitate, iar noi nu ne închinăm materiei din care e făcută icoana, ci persoanei reprezentate în icoană. Prezența icoanelor în biserici și în casele credincioșilor e cu atît mai necesară, cu cît prin ele, ca reprezentări sensibile ale lui Dumnezeu sau ale sfinților, se menține mai vie legătura dintre credincioși și cei pe care ele îi reprezintă, cei dinții avînd mai viu în suflet chipul celor din icoane, pe care-i cinstesc și de care se simt mai apropiați. De aceea s-a spus adeseori că icoanele sînt Biblia neștiutorilor de carte.

Sinodul VII ecumenic a hotărît împotriva iconoclaștilor următoarele: «Urmînd dumnezeieștile învățături ale Sfinților Părinților noștri și ale Tradiției bisericești universale, rînduim ca chipul cinstitei și de viață făcătoarei cruci să se pună în sfintele biserici ale lui Dumnezeu, pe vasele și pe veșmintele cele sfînite, pe pereți și pe scinduri, în case și la drum; așa și cinstitele și sfintele icoane, zugrăvite în culori și din pietre scumpe și din altă materie potrivită făcute, precum icoana Domnului și Dumnezeului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos și a Stăpînei noastre Născătoare de Dumnezeu, precum și ale sfinților îngeri și ale tuturor sfinților și preacuvioșilor bărbați. Căci de cîte ori ei ni se fac văzuți prin închipuirea în icoane, de atîtea ori se vor îndemna cei ce privesc la ele să pomenească și să iubească pe cei închipuiți pe dinsele și să-i cinstească cu sărutare și cu închinăciune respectuoasă, nu cu adevărată închinăciune dumnezeiască (*λατρεία*), care se cuvine numai Unicei Ființe dumnezeiești, ci cu cinstire după acel mod, după care se dă ea cinstitei cruci și prin tămîiere și prin aprinderea de luminări, precum era pioasa datină veche. Căci cinstirea care se dă chipului, trece la prototip, și cel ce se închină icoanei, se închină ființei celei închipuite pe ea. Astfel se întărește învățătura Sfinților Părinților noștri; aceasta este Tradiția Bisericii universale care a primit Evanghelia de la o margine la alta a pămîntului».

Recunoscînd și acordînd icoanelor cinstea ce li se cuvine, Biserica Ortodoxă n-a admis în cultul său icoanele sculptate nici statuile, așa cum a făcut Biserica Romano-Catolică, ci numai icoanele pictate și aceasta nu numai pentru că statuile reamintesc practicile idololatre din păgînism, ci și pentru faptul că icoana pictată fiind o reprezentare mai spirituală, apropie pe credincios cu mintea de persoana zugrăvită și nu unește, cum face sculptura, persoana reprezentată cu cele mărginite în loc și timp, prin materie.

Cît privește pe protestanți, care consideră icoanele «chipuri cioplite», ei au dezbrăcat cultul divin de tot ceea ce trezește imaginația și înalță sentimentul, golind bisericile de icoane și transformîndu-le mai mult în școli de propovăduire a cuvîntului dumnezeiesc, care în interior nu mai seamănă cu locașurile de preamărire a lui Dumnezeu și care nu favorizează cu nimic potențarea sentimentului religios.

e) Cinstirea Sfintei cruci

Asemenea sfintelor moaște și sfintelor icoane, un alt obiect vrednic de cinstire este *sfînta cruce*. În înțeles material, crucea este un obiect format din două bucăți de lemn, așezate deacurmeziș una peste alta, pe care a fost răstignit Mîntuitorul Hristos. În sens spiritual, prin

cruce se înțeleg greutățile și suferințele pe care fiecare om trebuie să le suporte în viață.

Tot în legătură cu crucea, este și *semnul sfintei cruci*, pe care creștinii îl fac cu mîna dreaptă, împreunînd primele trei degete și îndoind în palmă pe celelalte două, ducînd mîna la frunte, la piept, la umărul drept și la umărul stîng, rostind cuvintele: «În numele Tatălui (la frunte), și al Fiului (la piept), și al Sfîntului Duh (trecînd mîna de la umărul drept la cel stîng). Amin (lăsînd mîna jos). Semnul acesta îl fac creștinii nu numai la serviciile divine, ci și la începutul și sfîrșitul rugăciunilor private, ca și la începutul și sfîrșitul unei lucrări.

Cu toate că la cei vechi crucea a fost un instrument de suferință și obiect de rușine și ocară, deoarece pe ea se răstigneau făcătorii de rele, ea a fost ridicată de Mîntuitorul Hristos la rangul de mijloc de mîntuire, căci, precum spune Sf. Apostol Pavel: «Dumnezeu le-a ales pe cele bune ale lumii ca să rușineze pe cei înțelepți, și pe cele slabe ale lumii Dumnezeu le-a ales ca să rușineze pe cele tari» (I Cor. 1, 27).

Temeiurile cinstirii crucii sînt următoarele:

1. Crucea a fost preînchipuită în Vechiul Testament ca mijloc de mîntuire prin lovirea Mării Roșii de către Moise cu toiagul (Ieșire, 14, 16); de mîinile lui Moise întinse la orizontal și sprijinite de Aron și Hur în lupta cu amaleciti (Ieșire 17, 1-12); de șarpele de aramă înălțat de Moise în pustie, pentru vindecarea celor mușcați de șerpi veninoși (Num. 21, 9; Ioan 3, 14-15).

2. În Noul Testament, crucea a devenit altarul de jertfă pe care Mîntuitorul s-a jertfit pentru răscumpărarea neamului omenesc. Ea este, de asemenea, mijlocitoarea preamării lui Hristos (Filip. 2, 8-9; Luca 24, 26); este mijlocul prin care s-a înlăturat vrăjmășia dintre oameni și împăcarea lor cu Dumnezeu (Efes. 2, 16; Colos. 1, 20); este semnul biruinței lui Hristos asupra morții și semnul Fiului Omului, care se va arăta pe cer la a doua venire a Domnului (Matei 24, 30); în sfîrșit, ea este pecetea lui Dumnezeu asupra celor meniți să scape de la pierzanie (Iez. 9, 4-6; Apoc. 7, 2-3; 9, 4).

Vrednicia de cinstire a crucii rezultă și din cuvintele Sf. Apostol Pavel: «Mie însă să nu-mi fie a mă lăuda fără numai în crucea Domnului...» (Gal. 6, 14) și: «Căci cuvîntul crucii este nebunie pentru cei ce pier, iar pentru noi este puterea lui Dumnezeu» (I Cor. 1, 18).

Dealtfel, Sfînta Tradiție precum și istoria Bisericii ne dau mărturie despre cinstirea sfintei cruci pretutindeni și totdeauna, începînd din epoca apostolică. O găsim așezată pe turele bisericilor, la răs-pîntiile drumurilor, la mormintele creștinilor, ca și în casele credin-

cioșilor; de asemenea ea este purtată de creștini pe piept, sub veșminte, atîrnată de gît cu un lăntșor. În biserici, ea se află imprimată pe veșmintele liturgice, pe vasele liturgice, pe coperta cărților de cult, e zugrăvită pe pereții interiori etc.

Obiecțiile protestanților, ale denominațiunilor și ale sectanților împotriva cinstirii sfintei cruci sînt neîntemeiate. Cinstirea crucii nu este idololatrie, căci oriunde înțîlnim crucea, ea este nedespărțită de Hristos Cel răstignit pe ea; de asemenea, crucea nu este obiect de tristețe și nu aduce întristare cu toate că ne amintește de moartea Domnului, ci ea este semnul bucuriei, deoarece prin ea a venit mîntuirea la toată lumea. Vrednicia de cinstire a crucii a fost confirmată și de Sinodul VII ecumenic, printr-o hotărîre pe care am reprodus-o mai înainte.

Preacinstirea Maicii Domnului. Frații Domnului

Precum am arătat și în capitolul despre cinstirea sfinților, dintre toți sfinții, cea mai înaltă cinstire i se cuvine Sfintei Fecioare Maria, Născătoarei de Dumnezeu, pe care Biserica o numește «Împărăteasă» și «Doamnă» și despre care mărturisește în rugăciuni că e «mai cinstită decît heruvimii și mai mărită fără de asemănare decît serafimii». Cinstea pe care Biserica o dă Sfintei Fecioare se numește *supravenerare* sau *preacinstire* ori *supracinstire* (ὐπερδουλεία) spre deosebire de cea dată sfinților, care se numește *venerare* (δουλεία). Este de la sine înțeles că Sfintei Fecioare Maria i se dă o astfel de cinstire, deoarece ea s-a învrednicit să fie aleasă de Dumnezeu a fi Maica Fiului Său, care a luat trup omenesc într-însa pentru mîntuirea noastră. Ea ocupă deci un loc de frunte în iconomia mîntuirii neamului omenesc, fiind vasul ales care a purtat în pîntece și a născut pe Mîntuitorul lumii.

Temeiurile preacinstirii Sfintei Fecioare Maria sînt numeroase, dar dintre acestea noi amintim următoarele:

1. După ce protopărinții noștri au păcătuit, Dumnezeu i-a încu-noștiințat că mîntuirea va veni prin femeie: «Dușmănie voi pune între tine și femeie, între sămînța ta și între sămînța ei; aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înșepa călcîiul ei» (Facere 3, 15). Precum păcatul a venit prin Eva, mîntuirea avea să răsără din Eva cea nouă, Fecioara Maria. La rîndul său, proorocul Isaia profetește că Mîntuitorul lumii se va naște dintr-o fecioară: «Iată Fecioara va lua în pîntece și va naște fiu și vor chema numele lui Emanuel» (Isaia 7, 14).

2. Prea Curatei Fecioare Maria i s-a dat prețuire și cinstire deosebită de persoane diferite și împrejurări deosebite:

a. Însuși Dumnezeu a prețuit-o, prin faptul că dintre toate femeile din lume, pe ea a ales-o să fie Maica Fiului Său;

b. Îngerul Gavriil, trimisul Domnului, i s-a închinat și a salutat-o cu cuvintele: «Bucură-te, ceea ce ești plină de dar, Domnul este cu tine. Binecuvântată ești tu între femei. Iar ea văzându-l, s-a spăimântat de cuvântul lui și cugeta întru sine ce fel de închinăciune poate să fie aceasta» (Luca 2, 28—29).

c. Cu ocazia vizitei pe care Fecioara Maria a făcut-o Elisabetei, rudenia ei, viitoarea mamă a lui Ioan Botezătorul, aceasta la fel a numit-o «binecuvântată între femei» și «Maica Domnului meu». Iată cuvintele Evanghelistului: «Și a intrat (Maria) în casa lui Zaharia și s-a închinat Elisabetei. Iar când a auzit Elisabeta urarea Mariei, pruncul a săltat în pîntecele ei și Elisabeta s-a umplut de Duhul Sfînt și cu glas puternic a strigat: Binecuvântată ești tu între femei și binecuvîntat este rodul pîntecelui tău. Și de unde mie aceasta, ca să vie la mine Maica, Domnului meu?» (Luca 1, 40—43);

d. Oamenii din mulțimile care ascultau cuvintele lui Iisus și vedeau minunile Lui, o fereau pe cea care L-a purtat în pîntece: «Iar când vorbea Iisus acestea, o femeie din mulțime ridicîndu-și glasul, I-a grăit: Fericit este pîntecele care Te-a purtat și fericit sînul pe care L-ai supt. Iar El a răspuns: Da, așa este, dar mai fericiți sînt cei ce ascultă cuvîntul lui Dumnezeu și îl păzesc pe el» (Luca 11, 27—28);

e. Conștientă de misiunea pe care o avea, anume de a naște pe Mîntuitorul lumii, ea însăși a mărturisit în fața Elisabetei: «Iată, de acum mă vor feriți toate neamurile. Că mi-a făcut mie mîrire Cel puternic» (Luca 1, 48—49), ceea ce înseamnă că ea era conștientă de cinstirea ce i se va da în viitor;

f. Cinstirea și grija de care s-a bucurat din partea dumnezeiescului său Fiu, Care tot timpul îi era supus (Luca 2, 51), o asculta cînd îi cerea ceva (Ioan 2, 3—10), iar cînd era răstignit pe cruce, s-a îngrijit de viitorul ei, dînd-o în paza și grija ucenicului Său iubit (Ioan 19, 26—27).

g. Însuși numele Fecioarei, «Maria» înseamnă Doamnă, Stăpîină, cea aleasă și ea a fost într-adevăr o femeie aleasă sau distinsă. La aceasta se referă psalmistul, cînd o numește în duh «aleasa Domnului» și «regina» care stă de-a dreapta, îmbrăcată în haină aurită și prea înfrumusețată (Ps. 45, 10—18).

h. Nașterea mai presus de fire a Mîntuitorului a păstrat neatinse pecetea fecioriei, Maica Domnului rămînînd fecioară și după naștere. Aceasta a vestit-o Domnul prin vedenia proorocului Iezechiel: «Apoi a dus bărbatul acela înapoi la poarta cea de dinafară a tem-

plului, spre răsărit, și aceasta era închisă. Și-mi zise mie Domnul: Poarta aceasta va fi închisă, nu se va deschide și nimeni nu va intra prin ea căci Domnul Dumnezeu lui Israel a intrat prin ea. De aceea va fi închisă. Ci numai singur împăratul să vie prin ea, ca să mă-nince pline înaintea Domnului, să intre prin pridvorul porții și să iasă tot pe acolo» (Iez. 44, 1—3). Sfinții Părinți afirmă că acest text mesianic profețește fecioria Maicii Domnului și după naștere: Domnul Hristos se va naște fără a-i strica pecetea fecioriei, precum razele soarelui străbat sticla, peștii apa, păsările aerul, fără a lăsa urme.

i. Recunoscînd Sfintei Fecioare Maria marele ei rol în iconomia mîntuirii, Biserica noastră o preamărește din cele mai vechi timpuri, închinîndu-i imne, adresîndu-i rugăciuni și dîndu-i tot felul de numiri, ca: «Împărăteasă Maică», «Pururea-fericită», «Prea-nevinovată», «Biserică sfințită», «Rai cuvîntător», «Ușă cerească» «Lauda fecioriei» și altele. Nu există nici un serviciu divin în care Sfînta Fecioară Maria să nu fie pomenită, ori să nu i se adreseze ectenii și rugăciuni. Mai mult, Sfînta noastră Biserică i-a stabilit în decursul anului bisericesc patru sărbători mari, socotite între Praznicele Împărătești: Nașterea Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu (8 septembrie); Intrarea în biserică (21 noiembrie); Bunavestire (25 martie); Adormirea Maicii Domnului (15 august). De asemenea, nenumărate biserici ortodoxe de pretutindenea poartă hramul uneia sau alteia dintre aceste sărbători.

Dar cu privire la cinstirea ce i se dă Maicii Domnului, există diferențe confesionale. Romano-catolicii au exagerat cultul Maicii Domnului, dezvoltînd așa-numita doctrină a Mariologiei, care exagerează și amplifică rolul Sfintei Fecioare Maria în iconomia mîntuirii. Confirmînd ca doctrină o teologumenă ce exista încă în veacul VIII, dar căreia i s-au împotrivit marii teologii scolastici în frunte cu Toma de Aquino, Biserica Romano-Catolică a ajuns ca prin faimoasa Bulă a papii Pius IX din anul 1854, să o oficializeze în dogma imaculatei concepții a Sfintei Fecioare Maria (Immaculata conceptio Beatae Virginis Mariae): «Cu harul Atotputernicului Dumnezeu, în vederea meritelor Mîntuitorului, Fecioara a fost păstrată curată de orice întinăciune a păcatului strămoșesc. Toți credincioșii sînt datori să creadă în chip statornic și fără nici o șovăială, învățătura aceasta care a fost descoperită de Dumnezeu».

Această dogmă cu totul potrivnică învățaturii revelate despre universalitatea păcatului strămoșesc n-are nici un susținător între Sfinții Părinți, nefiind exceptat nici Fericitul Augustin. Fiind contrară Sfintei Scripturi și Sfintei Tradiții, Biserica Apuseană o justifică prin faptul că ea este impusă de însăși figura excepțională a Sfintei

Fecioare Maria, care a născut pe Fiul lui Dumnezeu. Singurul text pe care încearcă să se sprijine este cel de la Facere 3, 15: «*Dușmănie voi pune între tine și femeie, între sămânța ta și între sămânța ei; aceea îți va zdrobi capul, iar tu vei înțepa călcâiul ei*». Dar oricum ar fi interpretat acest text, din el nu rezultă nici un indiciu cu privire la ceea ce susține dogma.

Biserica Ortodoxă a învățat constant că Sfinta Fecioară Maria, asemenea tuturor descendenților din Adam, a fost zămislită și deci s-a născut cu păcatul strămoșesc, dar a fost curățită de el de către Sfântul Duh și de Cuvîntul în momentul în care i-a răspuns ingerului Gavriil: «*Iată roaba Domnului, fie mie după cuvîntul tău*» (Luca 1, 38), momentul cînd Logosul divin a luat loc în pîntecele Fecioarei.

Mergînd pe aceeași linie de exagerare a rolului Sfintei Fecioare în iconomia mîntuirii, Biserica Romano-Catolică, la conciliul Vatican II, a decretat pe Sfinta Fecioară drept «*Mater Ecclesiae*» (Mama Bisericii), cu toată opunerea inițială a marii majorități a episcopilor conciliari. Astfel, i s-a mai acordat Sfintei Fecioare Maria încă o calitate, de data aceasta nu numai ca o expresie hiperbolică, ci purtînd consecințe dogmatice imprevizibile, fără să existe pentru aceasta vreun temei revelațional.

Cu toate că, în general, *Mărturisirile de credință* ale Protestanților atribuie Fecioarei Maria denumirile de *beata, dignissima, amplissimis honoribus, laudatissima Virgo* (fericita, cea mai vrednică, cea cu mai bogate onoruri, Fecioara cea mai lăudată), ele nu o exceptează de la întinarea universală moștenită de la Adam. Și cu toate că o consideră o femeie deosebită, totuși spun că nici ei, asemenea celorlalți sfinți, nu i se cuvine vreun cult.

Pururea-fecioria Născătoarei de Dumnezeu. Deși în afară de textul de la Iezechiel 44, 1—3 — interpretat de către Sfinții Părinți ca text mesianic — Sfinta Scriptură nu conține nici un alt text cu privire la pururea-fecioria Născătoarei de Dumnezeu, Sfinții Părinți afirmînd în unanimitate că Maica Domnului și după naștere a rămas fecioară. În acest sens, Fericitul Augustin spune: «*Virgo concepti, virgo peperit et post partum virgo permansit*» (*Fecioară a zămislit, fecioară a născut și după naștere fecioară a rămas*), iar sfîntul Ioan Damaschin zice: «*Pururea-fecioara rămîne deci și după naștere fecioară, neapropiindu-se nicidecum de bărbat pînă la moarte*». Această învățătură o mărturisesc deopotrivă atît Biserica Ortodoxă, cît și cea Romano-Catolică.

În mod oficial, pururea-fecioria Mariei n-a fost pusă la îndoială nici de Protestanți, precum rezultă din cărțile lor simbolice. Dar cu timpul, numeroși teologi din diferite ramuri, iar mai nou toți sectanții

au respins pururea-fecioria Maicii Domnului, susținînd că ea a avut și alți copii cu Iosif după nașterea lui Iisus, pe care Scriptura îi numește «*frații*» și «*surorile*» Domnului (Matei 13, 55; Marcu 6, 3; Luca 3, 32), iar Iisus este numit «*cel dintîi născut*» sau «*primul născut*» (Matei 1, 24). Falsitatea acestor afirmații o vom arăta în paragraful următor.

Nu este de mirare însă că pînă astăzi, renumiți teologi protestanți susțin pururea-fecioria Mariei împotriva celor ce o neagă. Unul dintre aceștia, Hengstenberg, zice: «*Pururea-fecioria Mariei constituie antiteza binecuvîntată... împotriva barbariei care socotește că aceea care a luat Duh Sfînt și a fost umbrîită de puterea Celui Prea Înalt a trăit, apoi, în comuniune matrimonială cu Iosif*». Asemenea lui, și alți teologi protestanți recunosc că opinia despre conviețuirea trupească dintre Maria, Maica Domnului, și Iosif nu poate fi admisă, deoarece e cu totul contrară înaltei ținute a Născătoarei de Dumnezeu, fapt subliniat, la vremea sa de către toți Sfinții Părinți. «*Căci cum ar primi să se apropie de bărbat — spune Sfîntul Ioan Damaschin — aceea care a născut pe Dumnezeu și a cunoscut minunea din faptele care au urmat? Să nu fie! Cugetarea unor asemenea lucruri nu vine dintr-o minte înțelaptă; să nu o facem*».

Frații și surorile Domnului. Unii dintre protestanți și în general sectanții susțin că Maica Domnului a avut și alți copii cu Iosif, Iisus fiind doar cel dintîi născut dintre aceștia. Textele biblice pe care se bazează sînt următoarele: «*Și nu a cunoscut-o pe ea pînă ce a născut pe Fiul său cel întîi născut și a chemat numele lui Iisus*» (Matei 1, 24), și: «*Au nu este acesta fiul teslarului? Au nu se numește mama Lui Maria și frații Lui Iacov și Iosif și Simon și Iuda? Și surorile Lui au nu sînt toate la noi?*» (Matei 13, 55; comp. Marcu 6, 3; Luca 3, 32). Pe temeiul acestora, ei susțin că nu este nici o îndoială că Iisus a avut mai mulți frați și surori, El fiind doar primul născut dintre aceștia.

Dar sensul acestor texte este cu totul altul decît cel dat lor de protestanți și celelalte denominațiuni creștine. Aceasta se poate vedea din următoarele:

1. În primul rînd, numele de «*întîiul născut*», «*cel dintîi născut*» sau «*cel ce deschide întîi pîntecele*» se dădea, după modul de vorbire în Vechiul Testament, celui care se naștea cel dintîi, indiferent dacă mai era urmat sau nu de frați sau surori. Așadar, Iisus se numește cel dintîi născut nu fiindcă ar fi fost primul născut între frații și surorile sale, ci pentru că așa se numea copilul care deschidea pîntecele maicii sale, indiferent dacă aceasta mai avea sau nu mai avea după el alți copii. Acest uz de vorbire a intrat și în Noul Testament, astfel

că, în cazul de față, «întîiul născut» înseamnă «unul născut», deci unicul fiu al Mariei.

2. Cît privește sensul cuvintelor: «*Și n-a cunoscut-o pe ea, pînă ce a născut pe fiul ei cel dintîi născut*» (Matei 1, 24), expresia *pînă ce* indică doar punctul fix pe care scriitorul sfînt vrea să-l determine, avînd sensul că n-a cunoscut-o deloc pînă la nașterea lui Iisus, dar nu determină nimic cu privire la ceea ce se petrece după aceea, adică nu arată că după aceea, adică după nașterea lui Iisus, Iosif ar fi conviețuit trupest cu Sfînta Maria. Exemple de asemenea precizări avem în Ps. 109, 1: «*Zis-a Domnul Domnului meu; Șezi de-a dreapta Mea, pînă ce voi pune pe toți vrăjmașii sub picioarele Tale*» și la I Cor. 15, 25: «*Căci El trebuie să împărățească pînă ce va pune pe toți vrăjmașii sub picioarele Sale*». Și în aceste texte, expresia: «*pînă ce*» determină numai un punct fix, dar nu precizează ce se întîmplă după aceea. Or, dacă lucrurile ar sta altfel, atunci ar însemna și aici că Domnul nu va mai sta de-a dreapta Tatălui și nu va mai împărăți, după ce Dumnezeu îi va supune pe toți vrăjmașii, ceea ce ar fi un nonsens, știut fiind că Mîntuitorul Hristos va sta de-a dreapta Tatălui și va împărăți în veci, după ce Tatăl îi va supune sub picioarele Lui pe toți vrăjmașii. Așa și în textul de la Matei 1, 24, sensul adevărat este că Iosif n-a cunoscut-o pe Sfînta Fecioară nici înainte și nici după nașterea lui Iisus.

3. În textul de la Matei 13, 55, ca și în alte texte, este vorba, într-adevăr, de *frații și surorile Domnului*, frații fiind amintiți chiar cu numele.

Dar la iudei cuvîntul *frate* se întrebuintă într-un sens mai larg, de rudenie mai apropiată, de verișor sau chiar de nepot. Aceștia așa-ziși «*frați*» au fost verișori ai lui Iisus, mai exact verișori secundari, căci Sfînta Fecioară n-a putut avea o soră bună cu același nume, deoarece nici o tradiție nu amintește de așa ceva. Maria lui Cleopa, mama acestor «*frați*» ai Domnului n-a putut fi decît verișoară primară cu Sfînta Fecioară, iar fiii ei, verișori secundari ai lui Iisus. Deși unii, precum Fer. Ieronim, îi consideră pe aceștia fii ai lui Iosif dintr-o altă căsătorie, e puțin probabil să fi fost astfel, deoarece nici despre așa ceva nu amintește nici o tradiție.

Este însă mai presus de orice îndoială că mama acestor așa-ziși «*frați* ai Domnului» e o altă persoană decît Fecioara Maria, care dealtfel, e numită «*cealaltă Marie*» sau «*sora mamei lui, Maria lui Cleopa*». Aceștia nu pot fi deci nicidecum fii Fecioarei Maria, căci dacă ar fi fost fiii ei, Domnul n-ar fi lăsat-o în grija apostolului Ioan*.

* Nu intrăm în alte amănunte în legătură cu «*frații*» și «*surorile*» Domnului, lăsînd aceasta pe seama exegezei sau a îndrumărilor misionare.

SFÎNTA BISERICĂ DOCTRINA DESPRE SFÎNTA BISERICĂ; ÎNTEMEIEREA BISERICII CA ORGAN DE SFÎNȚIRE ȘI MÎNTUIRE A CREDINCIOȘILOR

Mîntuirea oamenilor se realizează prin cuprinderea sau încorporarea și creșterea lor în Iisus Hristos, pînă la îndumnezeirea firii omenesti în El (Efes. 4, 13). Mîntuirea lumii și deci a tuturor oamenilor s-a împlinit obiectiv în Iisus Hristos prin întrupare, Jertfă, Înviere și Înălțare, iar mîntuirea subiectivă sau personală a fiecărui ins se face prin unirea cu Hristos, unire voită și lucrată personal de fiecare om (Filip. 22, 12), prin care Hristos Se extinde în cei ce vin la El, aceștia putîndu-se împărtăși și bucura de bunurile pe care le-a cîștigat omenitatea în viață a lui Iisus Hristos.

Hristos ne iubește pe toți, frații Săi, și ne cheamă la El; iar locul de reală întîlnire duhovnicească și de viețuire tainică împreună cu Hristos este Biserica, în care El, fiind Cap văzut al ei, este permanent prezent pînă la sfîrșitul veacului (Matei 28, 20). Hristos mîntuiește pe cei ce se unesc cu El, asimilîndu-i în omenitatea Lui înviată. Această extindere a lui Hristos în cei ce vin la El este Biserica, organismul în care se încorporează, sau în care sînt încorporați cei cuprinși în lucrarea de mîntuire personală a lor de către Hristos, Care îi primește și îi ridică treptat la starea omenității Sale de după înviere, prin harul revărsat asupra lor de Duhul Sfînt în Sfînteele Taine.

Astfel, Biserica este extensiunea comunitară a lui Hristos, sau organismul celor adunați în Hristos, ei constituind trupul tainic al Lui, iar Hristos este Capul pururea viu și activ al acestui trup, niciodată despărțit de trup. Biserica este terenul sau mediul de lucrare a marelui divin care coboară cu putere din Hristos, prin Duhul Sfînt, sălășluit în omenitatea îndumnezeită a lui Hristos și se comunică membrilor ei, credincioșii, a căror viață spirituală constă din împărtășirea cu Hristos și din creșterea în El. Scurt spus, Biserica este organul întemeiat de Dumnezeu-Omul pentru mîntuirea și sfînțirea oamenilor.

Numirea de Biserică se dă comunității celor ce formează poporul lui Dumnezeu, dintre care unii viețuiesc aici pe pămînt, iar alții triumfă în cer, aceștia fiind atît dreptii și sfînții Vechiului Testament, cît și

toți cei ce au viețuit pe pământ, după venirea Mântuitorului, silindu-se să ajungă «la starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos» (Efes. 4, 13), la care se adaugă și îngerii. De aceea Sfinții Părinți vorbesc despre o *Biserică luptătoare*, care se războiește împotriva păcatului aici pe pământ, și despre una *triumfătoare*, a îngerilor, dreptilor și sfinților, care a triumfat în lupta împotriva răului.

Mai trebuie amintit, pe de o parte, că Biserica luptătoare și triumfătoare formează o singură unitate deplină, ele fiind în cea mai strânsă legătură una cu cealaltă, iar pe de alta, faptul că în afară de comunitatea universală a celor ce cred în Hristos, Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, care mărturisesc și se împărtășesc cu Sfintele Taine și sînt călăuziți spre mîntuire de ierarhie, cuvîntul Biserică se folsește și pentru numirea unor comunități creștine locale; Biserica are deci sensul și de comunitate locală (Matei 18, 17).

În Revelație nu găsim vreo definiție a Bisericii, ci numai unele descrieri ale ei. Astfel, în Sfînta Scriptură, ea este înfățișată fie ca totalitatea credincioșilor, condusă în mod nevăzut de Iisus Hristos, fie ca mijloc de transmitere a lucrării sfințitoare a lui Iisus Hristos, prin Tainele și cuvîntul lui Dumnezeu. Nici în Sfînta Tradiție nu găsim vreo definiție a Bisericii, ci numai descrieri după unul sau altul din cele două aspecte ale ei: ca societate a credincioșilor, unită și nedespărțită de capul ei, Hristos, sau ca izvorul de viață făcător al mîntuirii, ori ca Hristos prelungit peste veacuri în credincioși, continuîndu-și în ei activitatea învățătoarească, sfințitoare și conducătoare. Într-un fel sau altul, asemenea descrieri se află la sfîntul Ignatie de Antiohia, Tertulian, sfîntul Ciprian, sfîntul Chiril al Alexandriei, sfîntul Ioan Gură de Aur, Fericitul Augustin și alții.

La fel stau lucrurile și în teologie, unde nu există vreo definiție completă a Bisericii, unanim acceptată. Căci atît în definițiile date de teologii ortodocși, cît și în cele ale romano-catolicilor, sînt scoase în relief fie partea nevăzută, internă, a Bisericii, fie cea externă, văzută: administrație, taine, membri etc.

Cu aceste constatări pe care le face, teologul grec H. Andrusos ajunge la formularea unei definiții a Bisericii în care se străduiește să cuprindă ambele ei aspecte: «Biserica se numește instituția sfîntă, care este întemeiată de Cuvîntul Cel întrupat al lui Dumnezeu, spre mîntuirea și sfințirea oamenilor și posedă puterea și autoritatea Lui dumnezeiască, constînd din oamenii care au aceeași credință, se împărtășesc de aceleași Sfinte Taine și se împart în popor și clerul conducător, care-și derivă puterea, prin succesiune neîntreruptă, de la Apostoli și prin

ei, de la Domnul» (Hristu Andrusos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. de Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, pag. 281).

Întemeierea Bisericii. Întemeierea Bisericii stă în strînsă legătură cu întemeierea împărăției lui Dumnezeu pe pământ, împărăție despre care vorbesc și profețiile Vechiului Testament (Isaia 2, 2 ș.u.; 54, 1 ș.u.; Daniel 2, 44), Sf. Ioan Botezătorul (Matei 3, 2; Marcu 1, 4) și Însuși Mîntuitorul (Matei 4, 17; 10, 7; Marcu 1, 15), Biserica fiind sacramentul și reprezentanta acestei împărății, după întemeierea ei.

Mîntuitorul Hristos vorbește clar despre Biserica pe care o va întemeia nevăzut prin jertfa pe Cruce: «...pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui pe ea» (Matei 16, 18), actul ei de întemeiere fiind jertfa Sa de pe cruce: «Drept aceea, luați aminte de voi și de toată turma, în care Duhul Sfînt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu, pe care a cîștipat-o cu scump sîngele Său» (Fapte 20, 28). Pregătind pe Apostoli ca să fie organe ale lucrării Sale mîntuitoare și pietre de temelie ale Bisericii (Efes. 2, 20), Biserica a fost inaugurată văzut la Cincizecime, ziua ei de naștere, cînd Duhul Sfînt s-a pogorît peste Apostoli și, în urma predicii lui Petru, au primit credința, botezîndu-se, «ca la trei mii de suflete» (Fapte 2, 41). După porunca Domnului: «Mergînd învățați toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh...» (Matei 28, 19). Apostolii au întemeiat în diferite regiuni Biserici locale, ei considerîndu-se drept colaboratori ai Domnului și iconomi ai tainelor lui Dumnezeu (I Cor. 4, 1), iar pe Domnul, drept întemeietorul Bisericii și piatra din capul unghiului (I Cor. 3, 11; Matei 21, 42).

Întemeind Biserica ca organ pentru continuarea lucrării Sale mîntuitoare în lume, Mîntuitorul i-a dat acesteia încredințarea și puterea de a continua întreita Sa slujire: învățătoarească, arhierească și împărătească, propovăduind adevărul Evangheliei neschimbat și nealterat, curățind de păcate și sfințind pe credincioși prin Sfintele Taine și conducîndu-i pe calea dobîndirii vieții veșnice.

Ființa Bisericii

În expunerea noastră, mai întîi se cade afirmat adevărul că în Biserică se cuprinde trăirea în comuniune cu Sfînta Treime, participarea oamenenească la viața lui Dumnezeu, altfel spus, că însăși ființa Bisericii se constituie din această trăire comunitară. Biserica este extensiune a vieții divine în persoanele umane, făcută posibilă prin moartea și învierea lui Hristos. Este o singură Biserică, fiindcă este un singur Dum-

nezeu, cu Care se intră în comuniune prin Duhul lui Hristos Cel înviat. După formula paulină, Biserica este trupul tainic al Domnului Hristos.

Încercînd o oarecare dezvoltare a elementelor cuprinse în aceste formulări mai generale referitoare la ființa Bisericii, în special se pot preciza următoarele:

1. Esența tainică, dumnezeiască și omenească a Bisericii, teandria ei, își are temeiul în Sfînta Treime. Biserica este un organism teandric în care viața umană se unește cu cea divină imitînd-o pe aceasta, după modelul arătat de Fiul lui Dumnezeu. Organismul acesta este întreținut de prezența Duhului Sfînt despre care unii teologi spun că Duhul lui Hristos, sau Duhul iubirii este cel care întreține iubirea între mădularele Bisericii, adică iubirea reciprocă între credincioși, este respirația Bisericii.

Acest mod de înțelegere și de participare la iubirea divină, îl confirmă Mîntuitorul Însuși, rugîndu-se Părintelui Său pentru cei ce vor crede: *«Dar nu numai pentru aceștia Mă rog, ci și pentru cei care vor crede în Mine, prin cuvîntul lor, ca toți să fie una, precum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una»* (Ioan, 17, 20-21); *«Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o am dat-o lor, ca ei să fie una, precum Noi una sîntem: Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvîrșiți întru unime și, să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine»* (Ioan, 17, 22-23); *«Și le-am făcut cunoscut numele Tău, și-L vei voi face cunoscut, ca iubirea cu care M-ai iubit Tu să fie în ei și Eu întru ei»* (Ioan 17, 26). Prin Fiul, iubirea intertreimică se extinde între oameni și tot prin El, aceștia sînt ridicați la Dumnezeu Tatăl.

Și de aici se poate vedea neasemuita măreție a Fiului întrupat, Capul trupului Său celui tainic, Biserica, și a operei Lui, a Celui care ridică pe oameni, prin Jertfa Sa deplină, în uniunea Sfîntei Treimi și Care, totodată, coboară Treimea în oameni, întrețesîndu-le iubirea reciprocă.

2. Există și un temei natural-omenesc al comuniunii bisericești, acela al naturii comun umane, temei care se reflectă din cel dumnezeiesc, deci este un reflex al acestuia, Dumnezeu Însuși neputînd fi doar persoană singură; iar omul, purtător al chipului lui Dumnezeu, are chiar din creație (Facere 2, 18) teamă de singurătate, năzuind din firea sa, creată de Dumnezeu, spre comuniune, altfel nesimțindu-se întreg. Dumnezeu a creat pe Adam dual, «bărbat și femeie», în pluralitatea aceasta unitară fiind după chipul Lui și fiecare purtător al chipului lui Dumne-

zeu, atît cei doi, cît și urmașii lor. Comunitatea umană ca neam mîntuit de Dumnezeu este Biserica.

3/ Teandria ființială bisericească se constituie din întîlnirea și unirea tainică, nepătrunsă de minte, a naturalului cu supranaturalul, a ceea ce este omenesc cu ceea ce este dumnezeiesc, mai întîi în Întrupare și apoi în Înviere, asigurată apoi comunității la Cincizecime, cînd mai multe persoane — ca la trei mii — sînt cuprinse în comunitatea duhovnicească născută din lucrarea harului divin asupra celor ce se botează; aceasta este începutul Bisericii.

Biserica este întemeiată de Dumnezeu, prin Fiul întrupat, prin moartea, Învierea și Înălțarea Lui, făcute accesibile oamenilor care se deschid sufletește și aderă la ele prin consimțămînt personal și liber; și tot astfel, în viața Bisericii de după întemeiere, există pentru totdeauna o împletire neîntreșurată, vie, organică, între lucrarea harică dumnezeiască și împreună-lucrarea omenească, prin liberă integrare în atmosfera harului. De aceea, în existența Bisericii nu poate interveni nici o întrerupere, după cuvîntul Domnului: *«nici porțile iadului nu o vor birui pe ea»* (Matei, 16, 18).

4. Existența păcătoșilor în Biserică nu poate atinge nici afecta sfîntenția ființială a Bisericii, care rămîne fără pată (Efes. 5, 27), sfîntenția ei fiind aceea pe care i-o dă Capul ei, și a Duhului Sfînt sălășluit în ea, Biserica avînd tocmai menirea de a duce la mîntuire și pe cei păcătoși. Așadar, membri ai ei, mădulare ale ei sînt și păcătoșii, pentru că prin botez ei s-au unit cu Hristos și Îl au în adîncul lor pe Hristos și pe Duhul Sfînt, deosebindu-se prin aceasta de cei ce nu sînt membri ai Bisericii. Credincioșii sînt toți păcătoși, dar vrînd și dorind să rămî-nă în ea, au posibilitatea de a se îndrepta prin Sfintele Taine, voia lor în acest sens fiind chiar un semn al prezenței harului divin în ei, precum și a unei credințe încă neformate. După cum știm, nici un credincios al Bisericii, nici un membru al ei, nu poate pretinde că este fără de păcat, căci *«dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înșine și adevărul nu este întru noi»* (I Ioan 1, 8).

5. Biserica este și instituție, dar nu numai în sensul obișnuit de așezămînt juridic de reglementare a raporturilor exterioare dintre membrii ei, sau a acestora cu cei dinafară de ea, reglementare dependentă de opinii și interese omenești, subiective și schimbătoare, deoarece ea își are normele de viață de la Dumnezeu. Ea este și rămîne aceeași instituție vie, mereu neschimbată, avîndu-și temei instituțional pe Însuși Hristos, «Calea, Adevărul și Viața» (Ioan 14, 6). Caracterul exterior de instituție al Bisericii nu stă în opoziție cu cel in-

terior al ei, de comunitate în iubire. Biserica este o instituție total deosebită de altele, ea fiind un organism ființând prin Duhul lui Hristos care îmbrățișează pe toți și care revarsă în Sfintele Taine iubirea Sa peste toți; El rămâne Hristos Cel neschimbat în oferirea bunurilor către credincioși și în poruncile pe care le cere îndeplinite de aceștia, ca mijloc de desăvârșire pentru cei ce voiesc să-L urmeze. Organizarea instituțională nu lipsește, dat fiind și existența ei terestră.

6. Biserica are un aspect văzut și altul nevăzut. Fiind comunitate a credincioșilor și instituție pentru ei, în scopul bunei orânduiri a vieții lor, cu ierarhie păstrătoare și propovăduitoare a învățaturii lui Hristos și administratoare a Sfintelor Taine, Biserica este văzută. Nevăzut este însă Capul ei, Hristos, precum și harul sfințitor și mîntuitor din ea, în Duhul Sfînt, ca și unirea duhovnicească a mădularelor ei, credincioșii, cu Capul, cu Domnul, unire tot așa de nevăzută cum e cea a sufletului cu trupul.

Aici trebuie subliniat că în cele referitoare la Biserică, termenii văzut și nevăzut au și un înțeles mai deosebit. Căci dacă pentru necredincioși Biserica este comunitate sau instituție ca oricare alta, în schimb pentru credincioși, mai ales pentru cei mai ridicați duhovnicește, toate sînt văzute cu ochii credinței și în lumina acesteia, chiar dacă nu în toată adîncimea ei. Aceasta și pentru că, în actele văzute ale Bisericii, îndeosebi în cult, se păstrează statornicia și unor forme văzute, bine stabilite, astfel că, credincioșii știu că în actele văzute, care uneori sînt simboluri ale unor acțiuni nevăzute se transmite tuturor harul lui Dumnezeu, astfel încît credinciosul este ridicat în credință și în viața duhovnicească vede și dincolo de ceea ce se poate vedea cu ochii trupești.

7. De ființa Bisericii ține și infalibilitatea ei, care înseamnă independența ei față de greșală, adică neputința de a greși, întemeiată pe calitatea ei de Trup tainic al Domnului, care niciodată nu e despărțit de Capul său, Hristos Cel pururea viu, ea fiind încredințată de Mîntuitorul cu propovăduirea cuvîntului adevărului și cu administrarea Sfintelor Taine. Prin administrarea Tainelor și continuitatea clerului ei, Biserica asigură păstrarea neschimbată a învățaturii revelate, precum și dăruirea harului necesar mîntuirii lor. Fiind permanent asistată de Duhul Sfînt, prin care Hristos este prezent în ea pînă la sfîrșitul veacurilor, ea este astfel singurul mediu hotărît de Dumnezeu, prin care credincioșii își pot cîștiga în mod ordinar (obișnuit) mîntuirea. În Biserică se află «Duhul Adevărului», care învață «tot adevărul» (Ioan 16, 13), prin Hristos și Duhul Sfînt ea fiind «Biserica Dumnezeului Celui viu, stîlp și temelie a adevărului» (I Tim. 3, 15).

8. Biserica, odată întemeiată, rămîne pentru totdeauna; ca și întruparea Fiului lui Dumnezeu, viața Bisericii intră în veșnicie împreună cu Capul ei, Hristos.

Între Biserica de pe pămînt și cea din cer există o legătură ființială, anume continuitatea comuniunii, fiindcă îndumnezeirea credincioșilor începută aici pe pămînt, se continuă în viața veșnică, alături de Dumnezeu, de îngeri și de toți sfinții. Pe pămînt, Biserica se află în stadiul de strădanie spre a-și ridica mădularele sale, pe credincioși, pe cele mai de sus trepte ale vieții duhovnicești, stadiu de luptă cu toate ispitele și păcatele întîlnite în cale, de aici, numirea de Biserică luptătoare, dată Bisericii de pe pămînt. În cer, puterea de luptă din stadiul vieții pămîntești face loc vieții dumnezeiești fără de ispită, trăită în har, și de aici numirea de triumfătoare, dată Bisericii din viața cealaltă. Dar nu sînt două Biserici, ci numai două stadii, două stări ale aceleiași Biserici, căci și pe pămînt oamenii trăiesc tot în Dumnezeu. Legătura dintre ele se manifestă și prin faptul că Biserica celor vii adresează cereri și rugăciuni îngerilor și sfinților din cer, spre a mijloci pentru cei vii și pentru cei morți, către Părintele ceresc, iar Biserica celor din cer este împreună-rugătoare și mijlocitoare către Dumnezeu pentru cei ce i se roagă, sfinții și îngerii cunoscînd nevoile acestora.

9. Privită finid astfel ființa Bisericii, cele două aspecte ale ei, cel interior și cel exterior se întrepătrund într-o realitate teandrică, cu o parte vizibilă, dar pe care mintea omenească nu o va putea înțelege niciodată pe deplin, aceasta arătîndu-i permanența ei în veșnicie, puterea ei mîntuitoare și sfințitoare, precum și caracterul ei infailibil. De asemenea, acest mod de a concepe ființa Bisericii ne dă posibilitatea să înțelegem mai bine adevărul exprimat prin formula păstrată din epoca scolastică: «Extra Ecclesiam nulla salus» (în afară de Biserică nu există mîntuire).

Înșușirile Bisericii

Simbolul credinței mărturisește patru însușiri sau atribute ale Bisericii: 1. Unitatea; 2. Sfințenia; 3. Sobornicitatea sau catolicitatea (universalitatea); 4. Apostolicitatea.

1. Unitatea. Biserica este una și unică, anume Biserica lui Hristos, El însuși anunțînd Apostolilor: «Pe această piatră voi zidi Biserica Mea» (Matei 16, 18), ceea ce înseamnă că El va întemeia o singură, unică Biserică. Pluralul cuvîntului Biserică: Biserici, nu se referă la ființa Bisericii, ci la elemente exterioare conținutului esențial și speci-

fic al Bisericii, elemente de ordin istoric (Biserica veche, Biserica medievală etc.), geografic (Biserica răsăriteană, apuseană, română, greacă, rusă etc.), la unele datini și forme de manifestare (limba cultică) și locuri de închinare (locașuri de cult, biserici, domuri etc.).

Biserica este una și unică, întrucât unul este Dumnezeu, unul este Iisus Hristos, Capul și întemeietorul ei, unul este Duhul Sfânt sălășluit în ea; una este Treimea cea de o ființă și nedespărțită de unde și necesitatea unității esențiale a comuniunii de viață cu Dumnezeu, care este Biserica. Fiind întemeiată de Fiul lui Dumnezeu întrupat, Biserica nu poate fi decât una și este absurdă ideea că Dumnezeu ar fi putut întemeia comunități diferite de viață cu Sine, ceea ce ar însemna și posibilitatea de opoziție între ele, deci și o opoziție reală în Dumnezeu însuși. Unitatea ființială a Bisericii este extensiune a unității dumnezeiești. *«Este un singur trup și un singur Duh, precum și chemați ați fost într-o singură nădejde; este un Domn, o credniță, un botez, un Dumnezeu și Tatăl tuturor, care este peste toate și în voi toți»* (Efes. 4, 4-6), *«Au doară s-a împărțit Hristos»* (I Cor. I, 13).

Unitatea Bisericii se exprimă în unitatea în credință, precum și în conducerea ei; aceste două elemente constituie criteriul și temelia unității și unicității Bisericii. Unitatea în credință presupune și pretinde mărturisirea aceleiași învățături de către toți credincioșii și de către toate Bisericile locale, aceasta constituind legătura care unește, pe de o parte, pe credincioși cu Mântuitorul Hristos, iar pe de alta, pe toți credincioșii între ei, indiferent de loc și timp. Unitatea în conducere se manifestă prin recunoașterea și supunerea credincioșilor aceleiași conduceri ierarhice, în acest fel fiind exclusă divizarea acestora în partide.

Sfinți Părinți, ca: Ignatie de Antiohia, Irineu, Ciprian, Fericitul Augustin și alții, dau numeroase îndemnuri creștinilor pentru păstrarea acestei unități, evitând orice schismă sau dezbinare dintre ei.

În interiorul ei, Biserica cea una se manifestă ca unitară, îmbinând și armonizând în mod simfonic, unitar, viața creștină în general și activitățile mădularelor ei, ierarhia și credincioșii. În acest fel se arată o unitate de viață creștină, la temelia căreia se găsește sentimentul de trăire în iubire reciprocă a tuturor membrilor ei în același trup tainic al Domnului, în aceeași credință și după aceleași norme sfințitoare, prin aceleași tradiții și bunuri spirituale, spre aceleași țeluri superioare de viață virtuoasă, atât personală, cât și socială. Prin justă și neegoistă înțelegere a diferitelor condiții exterioare concrete în care se desfășoară viața Bisericii ca instituție, ca și viața credincioșilor ei, ca și prin alegerea cu înțelepciune a mijloacelor care mențin și întăresc armonia

(atotcuprinzătoare de adevărată viață umană, Biserica se dovedește a fi o maică iubitoare pentru toți fiii ei duhovnicești.

Biserica cea una, unică și unitară, păstrătoare și propovăduitoare a adevărului revelat nealterat, fără adaosuri și fără omisiuni, ceea ce o dovedește întreaga ei istorie, este Biserica Ortodoxă, dreptmăritoare.

2. *Sfințenia*/Sfințenia Bisericii este sfințenia lui Hristos Însuși, întrucât ea este trupul Lui tainic, trup nedespărțit niciodată de Capul Său. Ea e sfință și prin calitatea sa de locaș al Duhului Sfânt, care împărtășește credincioșilor harul sfinților. Biserica este laboratorul infailibil de formare, creștere și sfințire a membrilor ei, scopul ei fiind mântuirea credincioșilor. Este de asemenea evident pentru oricine că Biserica a dat și dă nenumărați sfinți, care strălucesc ca luceferi pe cerul ei, în ochii celor care voiesc să-i privească. Și tot pe atât de evident este că dacă Biserica n-ar fi sfință în ființa ei, ea n-ar putea sfinți, adică n-ar putea poseda puterea și mijloacele de sfințire; Sfintele Taine. Iar activitatea sfințitoare a Bisericii este neîntreruptă și permanentă, ea durând pînă în veșnicie.

Deci, Biserica este sfință, deoarece sfințit este întemeietorul și Capul ei, Hristos și sfințit este Duhul care sălășluiește în ea; este sfință, deoarece ea posedă mijloacele de mântuire și sfințire a credincioșilor: Sfintele Taine; este sfință, deoarece sfințit este scopul pe care ea îl urmărește: sfințirea și mântuirea credincioșilor.

Prezența păcătoșilor în Biserică și păcatele membrilor ei — și nici meni dintre oameni viu fiind, nu este fără de păcat — nu afectează și nu pătează sfințenia Bisericii, întrucât sfințenia ei constă în prezența a ceea ce este dumnezeiesc în ea. Mântuitorul Hristos, Dumnezeu-Omul, a luat asupra Sa păcatele oamenilor, fără ca prin aceasta să devină El însuși păcătos. Sfințenia Bisericii nu rezultă din sfințenia membrilor ei, ci sfințenia acestora se alimentează din sfințenia Bisericii.

Aici mai trebuie menționat faptul că membrii Bisericii se deosebesc de cei ce nu fac parte din Biserică, întrucât ei sînt sfințiți întotdeauna în adîncul ființei lor prin harul Botezului, chiar dacă nu-i fac pe aceștia lucrători în faptele lor, dar lor le rămîne deschisă ușa spre sfințire actuală, prin pocăință și prin cele în legătură cu ea. *«Hristos a iubit Biserica și S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfințească, curățind-o prin baia apei prin cuvînt și ca s-o înfățișeze Sineși Biserică sfințită, neavînd pată sau zbîrcitură, ori altceva de acest fel ci ca să fie sfință și fără de prihană»* (Efes. 5,25-27).

3. *Sobornicitatea sau catolicitatea (universalitatea)*. Sobornicitatea este însușirea sau calitatea Bisericii de a fi — deși răspîndită în toate

părțile lumii — un întreg unitar, viu și activ, peste tot pământul unde s-a răspândit creștinismul. Astfel, sobornicitatea Bisericii este implicată în unitatea ei, căci în afirmația că Biserica este una și aceeași pretutindeni, este implicat și caracterul ei universal, sobornicesc sau catolicesc, ea fiind Biserica lumii întregi.

Uneori însă, se numesc Biserici universale sau catolice și unele Biserici locale, ca bunăoară, în antichitate, cea din Smirna, exprimându-se prin aceasta unitatea și identitatea lor în credință cu Biserica universală, așadar ortodoxia lor.

Sobornicitatea Bisericii are două aspecte: extensiv și intensiv. Primul, cel extensiv, exprimă prezența spațială a Bisericii pe întreaga întindere a lumii, în contrast cu sinagoga iudaică, mărginită la un singur popor. Al doilea, cel intensiv, arată conținutul ortodox de valoare universală a vieții Bisericii, puterea interioară a Bisericii de a păzi neatinșă unitatea de învățătură, cult și conducere în comunitățile creștine din diferitele părți ale lumii, păstrându-se neîntreruptă și neslăbită legătura dintre Bisericile regionale sau locale. Aceasta, în opoziție cu erezia sau cu schisma, care despart de Biserică, formând comunități particulare.

Astfel, în conținut, sobornicitatea Bisericii este unitate spirituală desăvârșită, în plenitudine sfântă, rezultată din prezența unificatoare a lui Hristos; ea exprimă comuniunea frățească a tuturor în Hristos, toți fiind legați și întăriți prin aceeași iubire dumnezeiască, în Duhul lui Hristos, ca mădulare ale trupului Său tainic, Biserica.

Teologul bulgar Șt. Zankov remarcă faptul că termenul grecesc *καθ' ὅλος*, utilizat în Simbolul Credinței înseamnă un întreg care nu se schimbă în ființa lui prin împărțire, ca bunăoară focul și scînteia, oceanul, marea și riul, aerul și vîntul ș.a. După el, atributul de catolic sau sobornicesc arată că comunitatea Bisericii este un întreg care rămîne neschimbat în ființa lui, o plenitudine sfântă într-o unitate desăvârșită, o sfîntă comuniune generală ce cuprinde toate Bisericile de pe pămînt, care mărturisesc aceeași credință. În această comuniune universală, toți sînt ținuți și uniți la un loc în mod viu, participînd activ la plenitudinea vieții Bisericii, la susținerea adevăratei credințe și la conducerea întregii vieți exterioare a Bisericii.

Dar prin expresia «sobornicitatea Bisericii» se mai exprimă și modul de conducere al Bisericii, aceasta arătînd că Biserica cea una, spre deosebire de fracțiunile care s-au despărțit de ea, stă pe temelia soboarelor sau a Sinoadelor ecumenice din vremea cînd Biserica cuprindea întreaga creștinătate. Dealtfel, autoritatea supremă de conducere și în Bisericile

ortodoxe naționale este soborul sau sinodul, respectîndu-se pînă astăzi principiul sobornicității sau sinodalității.

4. *Apostolicitatea*. Prin apostolicitate se înțelege însușirea prin care Biserica se afirmă ca fiind întemeiată de Iisus Hristos și așezată pe temelia Apostolilor. El fiind piatra cea din capul unghiului, căci Biserica este zidită «pe temelia Apostolilor și a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuși Iisus Hristos» (Efes. 2, 20), și «nimeni nu poate să pună altă temelie decît cea odată pusă, care este Iisus Hristos» (I Cor. 3, 11).

Apostolicitatea este nota specifică și esențială a adevăratei Biserici dreptmăritoare, ortodoxe, păstrătoare cu sfințenie a plenitudinii nealterate a învățăturii propovăduite de Apostoli, martorii Domnului. În acest sens, apostolul Pavel a îndemnat pe tesaloniceni: «*Fraților, stați neclintii și țineți predaniile pe care le-ați învățat, fie prin cuvînt, fie prin epistola noastră*» (II Tes. 2, 15), iar în alt loc: «*toate sînt ale voastre, iar voi ai lui Hristos, Hristos al lui Dumnezeu*» (I Cor. 3, 23). Apostolilor li s-a încredințat misiunea de propovăduire universală a Evangheliei: «*Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura*» (Matei 16, 15), și: «*Drept aceea mergînd, învățați toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, învățîndu-i să păzească toate cîte am poruncit vouă*» (Matei 28, 19-20; comp. Ioan 15, 16; Colos. 1, 5-6).

Apostolicitatea Bisericii se manifestă și în succesiunea apostolică neîntreruptă a ierarhiei bisericești, potrivit căreia harul episcopatului, al treptei episcopale care posedă plenitudinea harului, se transmite neîntrerupt de la Apostoli prin șirul de episcopi canonici, de-a lungul timpurilor (cf. Matei 28, 20) și de-a latul spațiilor lumii (cf. Marcu 16, 15).

Unii Sfîinți Părinți, ca: Irineu, Ciprian, Fericitul Ieronim, consideră succesiunea apostolică ca o conduită prin care curge învățătura apostolică, ceea ce constituie nota distinctivă a Bisericii adevărate față de cele eretice și schismatice.

Membrii Bisericii : clerul și credincioșii.

Ierarhia bisericească

Alegînd pe cei doisprezece Apostoli și pe cei șaptezeci de ucenici, Mîntuitorul i-a pregătît pe aceștia pentru a exercita întreita slujire în Biserică, în calitate de urmași ai Săi: vestirea cuvîntului Evangheliei, săvîrșirea lucrărilor sfînte și conducerea credincioșilor la mîntuire. Iar după pogorîrea Duhului Sfînt, cînd a fost inaugurată Biserica, Apostolii fiind conștienți de misiunea lor, spre a satisface nevoile celor ce se

botezau și intrau astfel în Biserică, al căror număr sporea încontinuu, au împărtășit puterea preoțească și altora, hirotonind episcopi, preoți și diaconi, spre a-i lăsa pe aceștia ca urmași în slujirea apostolească. Astfel, în Biserică dintru început au existat două categorii de membri: cler și popor, ierarhie bisericească și laici sau mireni.

Ierarhia bisericească aparține în mod ființial Bisericii, fiindu-i întru totul necesară. Ca instituție, Biserica nici nu poate fi concepută fără ierarhie sacramentală, adică fără un sistem propriu și specific de administrare, prin care să se exercite întreita slujire a Mîntuitorului, pe care a încredințat-o apoi Bisericii spre a fi continuată și anume: vestirea cuvîntului dumnezeiesc, săvîrșirea Sfintelor Taine și conducerea credincioșilor.

Cei dintîi înainte-stătători ai Bisericii, chemați direct și personal de Însuși Mîntuitorul, au fost deci Apostolii, după care, pe o treaptă mai jos, cei șaptezeci de ucenici, iar după aceștia, treapta diaconilor.

Apostolatul, posedînd plenitudinea harului preoției și a darurilor duhovnicești, ca și unele daruri harismatice extraordinare, necesare primei faze din viața Bisericii, potrivit înțelepciunii divine, nu s-a transmis mai departe la urmașii Apostolilor. Dar Apostolii, ca trimiși ai Domnului și conduși de Duhul Sfînt, au acordat urmașilor lor puterea preoțească, hirotonind episcopi, preoți și diaconi pentru continuarea slujbei apostolești. De aici provine împărțirea membrilor Bisericii în ierarhie și credincioși, cler și popor.

Harul transmis de Apostoli urmașilor lor este cel al episcopatului, iar apoi, prin episcopi, cel al preoției în sens strict, treapta a doua, cea a urmașilor celor șaptezeci de ucenici, și al diaconatului, treapta a treia. Acestea trei sînt treptele sau gradele hirotoniei după har: de episcop, de preot și de diacon, existente încă din timpul Apostolilor mărturisite de Sfînta Scriptură și de întreaga Sfîntă Tradiție (Fapte, 14,23; I Tim. 3, 2,6; Tit 1,5,7; I Tim. 5, 17; 5, 22; Fapte 6,5-6; I Tim. 3, 8).

Existența ierarhiei bisericești dintru început o adevăresc Părinții apostolici. Astfel, *Clement Romanul* face deosebire între clasa laicilor și clerul sfîntit, încredințat cu o slujire specială; *Ignațiu de Antiohia* face deosebire între ierarhie și popor, afirmînd că fără episcopi, preoți și diaconi, Biserica nu există; *Policarp al Smirnei* îndeamnă pe credincioși să se supună preoților și diaconilor ca lui Dumnezeu.

În cursul vremii — poate datorită lărgirii cîmpului administrativ-bisericesc și odată cu creșterea numărului personalului de administrație — au apărut gradații în cuprinsul fiecăreia din cele trei trepte, fără însă ca prin aceasta să se micșoreze sau să se sporească harul hi-

rotoniei al respectivei trepte. Astfel au apărut grade la fiecare treaptă, conferite prin *hirotésie*: la prima treaptă, cea a episcopului, au apărut gradele de arhiepiscop, mitropolit și patriarh; la a doua, cel de protopresbiter sau arhipresbiter, iar la a treia, cel de arhidiacon sau protodiacon. Dar nici un grad dintre acestea nu-i conferă mai mare putere sacramentală celui ce-l primește, decît cea a treptei din care face parte, deosebirea constînd doar în funcția administrativă de drept bisericesc uman, dar nu de har.

Este însă adevărat că în primele veacuri creștine, numirile de presbiter și episcop se întrebuițau în mod egal atît pentru numirea celor din treapta episcopului, cît și a preotului. Astfel, episcopului i se spunea presbiter, sau preotului i se spunea episcop. Dar dacă în acea vreme exista confuzie de numiri, niciodată n-a existat confuzie de trepte ierarhice, deoarece fie că se numeau episcopi, fie presbiteri, urmașii Apostolilor care posedau plenitudinea harului preoției, aveau sub jurisdicția lor pe presbiteri sau preoți, chiar dacă și aceștia erau numiți uneori episcopi, precum și pe diaconi. Această aparentă confuzie provenea din faptul că atît preotul, cît și episcopul erau «bătrîni» (πρεσβύτερος; ἐπίσκοπος) și totodată «supraveghetori» (ἐπίσκοπος) ai credincioșilor.

Episcopul stă pe cea mai înaltă treaptă ierarhică, instituită de Hristos și de Apostoli, ca prim păstor bisericesc dintr-o anumită regiune, sub conducerea lui duhovnicească aflîndu-se tot clerul și poporul teritoriului respectiv. Preoții primesc de la episcop, prin hirotonie harul și puterea de a săvîrși Sfintele Taine (afară de hirotonie), de a propovădui dreapta învățătură și de a conduce pe credincioși spre mîntuire. Dar, totodată, trebuie remarcat că episcopul nu stă și nu poate sta în izolare. Iar întrucît eparhiile în fruntea cărora stă cite un episcop constituie împreună o Biserică autocefală, sinodul episcopilor acelei Biserici este acolo autoritatea cea mai înaltă; iar ca urmare și prin extindere, autoritatea cea mai înaltă a întregii Biserici, a Bisericii sobornicești, universale, este ce a Sinodului ecumenic, al tuturor episcopilor, întruniți personal în sinod, sau prin reprezentanți, lucrînd totul și rămînînd în permanent acord chiar dacă spațial nu se găsesc la un loc. Ca semn de manifestare a acordului general bisericesc este și faptul că hirotonia de episcop se face de cel puțin doi sau trei episcopi, ei reprezentînd unitatea întregului corp bisericesc. Totalitatea episcopilor întruniți în sinod direct sau prin reprezentanți recunoscuți, este Sinodul ecumenic.

Sinodul ecumenic fiind al întregii Biserici, ea avînd pentru totdeauna ca învățător pe «Duhul Adevărului» (Ioan 4, 16; 16, 13) prin aceea că este «stîlp și temelie a adevărului» (I Tim. 3, 15), bucurîndu-se astfel

de infailibilitate și el, ca organ prin care se exprimă Biserica întreagă, este infailibil. Sinodul ecumenic este autoritatea supremă, infailibilă a Bisericii. Ierarhii întruniți în sinod au conștiința că sînt purtători ai Duhului Sfînt și că, în hotărîrile lor, stau sub asistența ocrotitoare a acestuia, ceea ce se exprimă prin formula împrumutată de la Sinodul apostolic din Ierusalim: «păruțu-s-a Duhului Sfînt și nouă» (Fapte 15, 28).

În această formulă se cuprind două lucruri importante și anume: principiul sau temeiul hotărîrilor sinodale este Duhul Sfînt, iar autoritatea sinodului este întemeiată pe demnitatea episcopală. Și totodată, prin acestea se afirmă și faptul că, în sinod, ierarhii se adună canonic și discută liber, după model apostolesc, prin «multă cercetare» (Fapte 15, 7), nu ca delegați ai credincioșilor, ci după drept divin, acesta constituind temeiul intern al infailibilității hotărîrilor sinodale. Consimțămîntul ulterior al Bisericii este doar un semn, un criteriu extern, că episcopii, reprezentanții legitimi ai Bisericii, formulînd învățătura de credință, au fost conduși de Duhul Sfînt.

Prezența și lucrarea Duhului Sfînt în Sinoadele ecumenice nu înseamnă inspirație și descoperire de dogme noi, ci ajutor și supraveghere ce păzesc pe membrii sinodali în hotărîrile lor. Biserica încredințată cu păzirea adevărului revelat, dogmele, nu face decît îl vestește, îl explică, pentru a învăța pe credincioși, precum și pentru a respinge și condamna explicările greșite și falsificările eretice.

Cuprinsul activității infailibile a Bisericii este învățătura de credință, cuprins determinat de scopul Bisericii, care este mîntuirea membrilor ei. De aici urmează nemijlocit că tot ce stă în legătură cu mîntuirea constituie obiect al activității infailibile a sinoadelor. De aceea, hotărîrile referitoare la credință și morală ale sinoadelor sînt neschimbabile; însă cele referitoare la disciplină și administrație, deși obligatorii, pot fi schimbate, corectate, îmbunătățite, amplificate sau reduse, simplificate, de către alt sinod, potrivit noilor condiții externe din viața Bisericii, toate acestea referindu-se la relații umane externe.

Din corpul Bisericii, alături și împreună cu membrii ierarhiei, fac parte și mireni sau laicii. Ei pot participa la activități bisericești administrative, venind uneori cu valoroase contribuții, ceea ce confirmă însăși istoria Bisericii noastre. Mai mult, chiar, dat fiind faptul că printre credincioșii mireni se găsesc și unii ce pot contribui efectiv la activitatea învățătoarească a Bisericii, adică pot vesti adevărurile de credință, în Biserică. Este însă de la sine înțeles că o astfel de activitate a mirenilor în Biserică se poate desfășura numai din încredințarea și sub

supravegherea autorității bisericești episcopale, care are o răspundere deosebită. Și tot pe atît de evident este că intrucît și preotul primește puterea de a învăța prin hirotonie de la episcop, după o prealabilă pregătire în școli teologice, și el urmează a fi supravegheat în continuare tot de către episcop. Dat fiind acest fapt, cu atît mai mult mireanul nu poate îndeplini lucrare de predicator sau catehet decît din încredințarea episcopului, ierarhul fiind responsabil pentru corectitudinea învățăturii propovăduite în eparhia sa. Căci ierarhia bisericească deși este în Biserică, iar nu deasupra Bisericii, are ființial în ea rolul de supraveghere a corectitudinii învățăturii religioase, pe temeiul unui dar special dat ei de Duhul Sfînt, acest dar deși este prezent în tot cuprinsul Bisericii, deci și în mireni, aparține și este dăruit numai ierarhiei bisericești continuatoare și împlinitoare a întregii slujiri a Mîntuitorului Hristos.

Astfel, ierarhia bisericească are un rol important și reductibil în viața Bisericii, Biserica fiind zidită ființial și organic în mod ierarhic. Aceasta o mărturisesc numeroși Sfinți Părinți, ca: Atanasie cel Mare, Fericitul Augustin și în mod deosebit Pseudo-Dionisie Areopagitul.

Diferențe confesionale cu privire la Biserică

Deși toate marile confesiuni creștine consideră Biserica drept o instituție divină, întemeiată de Mîntuitorul Hristos, între ele există evidente deosebiri cu privire la modul în care acest organism funcționează. După ce în cele anterioare am înfățișat doctrina ortodoxă despre Biserică, în cele ce urmează vom arăta care este doctrina romano-catolică, iar apoi cea protestantă despre aceeași instituție.

a) *Doctrina romano-catolică despre Biserică și ierarhia bisericească.* În modul de a concepe Biserica, teologia romano-catolică mai veche pune accentul pe elementele văzute ale ei, considerînd-o ca instituție cu caracter juridic-religios, cu misiunea de răspîndire a credinței creștine în lume. Astfel, Biserica este societatea oamenilor uniți prin mărturisirea aceleiași credințe și prin împărtășirea cu aceleași sacrameinte (Taine), stînd sub conducerea păstorilor legitimi, în frunte cu Pontificele roman. Evident, fără să fie tăgăduite elementele nevăzute care intră în componența Bisericii, acestea sînt lăsate la o parte, la periferie, sau poate rămîn subînțelese.

Înșirate pe rînd, elementele constitutive ale Bisericii, ca în orice societate, au un caracter extern, oameni, scop comun și autoritate și

un altul *intern*, credință, speranță, caritate (iubire) și grație sfintitoare (har). Cele interne constituie trupul Bisericii.

Observăm însă că toate aceste elemente au caracter uman, excepție făcând doar grația sfintitoare; dar și aceasta numai la prima vedere apare ca excepție, întrucât în concepția romano-catolică, grația nu este energie necreată care izvorăște din ființa lui Dumnezeu, ci o energie creată, așezată de Dumnezeu în suflet, ea făcând astfel parte din sfera lumii create. De asemenea, nu este afirmată nici legătura Bisericii cu Hristos, Capul ei, nici prezența Duhului Sfânt, sufletul ei, nici participarea după har a oamenilor la viața dumnezeiască, într-un cuvânt, este nesocotit caracterul teandric al Bisericii.

Desigur, nu se poate spune că teandria Bisericii a fost negată total de teologia catolică, ci doar lăsată în umbră, poate că din motive de avantaje și necesități administrative ale centralismului roman, care s-a impus avantajos pe plan social prin legi, disciplină și structură ierarhică, diminuându-se astfel caracterul de organism teandric, constitutiv și esențial Bisericii.

Este un merit deosebit al teologiei catolice din veacul nostru de a fi luat în serioasă atenție aceste lipsuri ale teologiei catolice anterioare, poate ca reacție la criticile teologiei ortodoxe referitoare la ele. Pentru remedierea acestor deficiențe eclesiologice, publicații și teologi catolici de seamă caută să reaseze în centrul eclesiologiei, în locul centralismului administrativ actual, realitatea teandrică a Bisericii, prin care, după chiar expresiile acestor teologi, «se stabilesc între Hristos Cel înviat și membrele Sale raporturi organice, misterioase și invizibile fără îndoială, dar mai reale ca toate realitățile simțite și care ne fixează, de pe acum, în împărăția Tatălui».

Expresii asemănătoare, ca și numirea de «Trup mistic (tainic) al Domnului», dată Bisericii, se găsesc frecvent în teologia catolică mai nouă. Trupul tainic este complexul organic al celor care, ca membre, primesc de la Hristos, Capul, un influx supranatural, un curent dător de viață. Între Capul Hristos și Trupul Său tainic există o legătură intimă, o imanență reciprocă între El și credincioși, legătură făcută de Duhul lui Hristos, prezent și în Hristos și în credincioși, și prin care se revarsă haruri și daruri în mădularele Trupului, credincioșii. În Biserică, între Hristos, Capul, și Trupul, credincioșii, este comuniune de viață. În aceeași teologie, se găsesc expresii ortodoxe, ca: *Biserica este viață în Hristos*, ea este participare comună a oamenilor la dumnezeire, la comuniunea persoanelor Sfintei Treimi, este extensiune a Sfintei Treimi între oameni și altele, la fel de frumoase.

Cu toate strădaniile lăudabile ale teologiei romano-catolice actuale de a ridica Biserica la nivelul dorit, vrednic, adevărat al Bisericii ca Trup tainic al lui Hristos, ele nu reușesc să o facă, neavând un fundament trainic, nezdruclinabil. Și acest fundament care se clatină este concepția catolică a grației create, sfintitoare dar creată. Prin aceasta, între Dumnezeu și Biserică rămâne de fapt o discontinuitate care nu se poate înlătura, Biserica rămânând închisă definitiv în sfera ordinii create. Căci oricâtă grație ar primi, ar avea și ar împărtăși Biserica, ea nu poate sălta peste granițele creatului. Astfel, în teologia romano-catolică, teandria Bisericii este dorită, dar nu reală.

În concepția ortodoxă despre har ca energie dumnezeiască necreată, teandria Bisericii este reală, viața Bisericii și a omului credincios fiind o împletire a puterilor umane și a energiilor divine necreate. Căci omul renăscut prin botez trăiește prin energiile divine revărsate peste el, dându-i putere de creștere. Omul credincios se îndumnezeiește prin har și crește duhovnicește până la desăvîrșire.

Concepția romano-catolică asupra ființei Bisericii se reflectă și în modul în care sînt înțelese însușirile Bisericii. Astfel, *unitatea* Bisericii este concepută nu ca o unitate simfonică, în spirit, a membrilor Bisericii, ci ca o unitate exterioară, rezultată din autoritatea centralistă unificatoare, prin legi și rînduiri pretutindeni obligatorii și prin capul ei văzut, papa; *sfîntenia* e privită iarăși din exterior, ca moralitate și activism social, nu ca participare la viața divină; *catolicitatea* este văzută ca universalitate spațială, corespunzătoare tendinței de întindere și stăpînire peste tot, sub conducerea și autoritatea Pontifului roman; *apostolicitatea* este înțeleasă ca o presupusă, imaginată subordonare a apostolilor față de apostolul Petru și continuată în ascultare și supunere față de episcopul Romei, urmașul său.

Cît privește ierarhia bisericească, două puncte din eclesiologia catolică o deosebesc pe aceasta de învățătura ortodoxă despre ierarhie: *dogma despre primatul și infailibilitatea papală și celibatul preoțesc* impus ca obligator.

După doctrina ortodoxă Catolicismul a trecut peste faptul că, potrivit Scripturii și Tradiției, episcopii avînd același har sînt egali între ei după drept divin, fiecare fiind centrul puterii duhovnicești în eparhia sa, iar întruniți în Sinod ecumenic, constituie organul infailibil al Bisericii. În concepția catolică, toată puterea se concentrează în persoana papei, în calitate de cap văzut al Bisericii și vicar al lui Hristos. Sinodul episcopilor nu poate face nimic fără papa, dar papa poate face orice, fără sinodul episcopilor.

Observațiile următoare evidențiază netemeinicia acestei pretenții papale de autoritate supremă și infailibilă în Biserică:

1. Textul de la Matei 16, 18: «*Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea*», pretins temei al primatului papal, nu se referă la Petru ca persoană, ci la credința mărturisită de el în numele Apostolilor — mărturisire pentru care el n-are nici un merit, deoarece conținutul acesteia i-a fost descoperit de Tatăl ceresc (cf. Matei 16, 17) — pentru că întrebarea a fost: «*Cine ziceți voi că sînt Eu?*», nu «*cine zici tu, Petre, că sînt Eu?*». Putea, oare, Mîntuitorul să zidească Biserica Sa pe o astfel de temelie subredă, ca persoana lui Petru sau credința sa personală, știut fiind că Domnul i-a adresat cuvintele: «*Înapoia mea, Satano! Sminteală îmi este*». (Matei 16, 23) iar după prinderea lui Iisus, el s-a lepădat de trei ori de Dînsul (Matei 26, 70—74)? Dealtfel, sfîntul apostol Pavel lămurește deplin, înlăturînd orice nedumerire, că creștinii sînt «*zidiți pe temelia Apostolilor și a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind Însuși Iisus Hristos*» (Efes. 2, 20).

2. Nici Faptele Apostolilor, nici alte scrieri ale Noului Testament nu-l arată vreodată pe Petru ca avînd vreo prioritate față de ceilalți Apostoli. Dimpotrivă, Petru este arătat și muștrat pentru atitudini greșite: îl muștră mai întîi Mîntuitorul, prin cuvintele: «*Mergi înapoia Mea, satano! Sminteală îmi ești; că nu cugeți cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor*» (Matei 16, 23), atunci cînd Petru l-a stat împotrivă, rugîndu-l să nu se supună patimilor, morții și învierii, pe care le vestise pentru prima oară Apostolilor (Matei 16, 21). La fel, sfîntul Pavel l-a muștrat pe Petru în Antiohia, cînd a văzut «*că nu calcă drept, potrivit cu adevărul Evangheliei*» (Gal. 2, 14), în problema creștinilor proveniți din păgîni. Dacă Petru ar fi avut vreun primat asupra Apostolilor, ar fi trebuit să prezideze el sinodul din Ierusalim, ceea ce nu s-a întîmplat, sinodul fiind prezidat de Iacob, fratele Domnului (Fapte, cap. 15).

3. Doctrina primatului papal contrazice și Scriptura și Tradiția, ca și experiența și practica vieții bisericești, în care nu conduce și nu se dă ascultare vreunui «corifeu», ci conduce Capul Bisericii, Iisus Hristos, în Duhul Sfînt, în unitate de credință și iubire a membrilor ei cu Hristos. Hristos este plinirea Bisericii și nu vreun pretins vicar al Lui, care să fie cap văzut al Bisericii. «*Din El (Hristos), tot trupul bine alcătuit și bine încheiat, prin toate legăturile care îi dau lărie, își săvîrșește creșterea, potrivit lucrării pe măsura fiecăruia dintre mădulare și se zidește în iubire*» (Efes. 4, 16).

4. Nu există nici o dovadă istorică despre un episcopat al lui Petru la Roma, și chiar dacă ar exista, aceasta n-ar confirma nimic în înțeles de primat. Apostolul Pavel, captiv la Roma între anii 61—63, în epistolele scrise de aici, nu amintește nimic despre vreo prezență a lui Petru la Roma în acel timp. Pretinsul episcopat al lui Petru la Roma, bazat pe textul din Faptele Apostolilor, în care se spune că, după eliberarea lui miraculoasă din închisoare, Petru ieșind, «s-a dus în alt loc» (Fapte 12, 17), nu-și dovedește temeiul.

5. Cu totul lipsită de temei este și învățătura catolică despre infailibilitatea papală, întrucît, pe de o parte, Scriptura nu face nici o mențiune pe care să poată fi sprijinită, iar pe de alta, istoria arată greșeli grave ale unor papi, ca Vigiliu, supus total imperialismului bizantin și captiv timp de zece ani la Constantinopol, Liberiu, care a subscris o formulă de aderare la erezia semi-ariană și Onoriu, care a aprobat erezia monotelită. Explicația teologilor catolici că aceștia, în greșelile lor, s-au pronunțat ca persoane particulare, și nu *ex cathedra*, adică oficial, în calitate de învățători ai lumii întregi, nu poate convinge pe nimeni. Același lucru și cu pretenția papală de vicar al lui Hristos, pentru că Hristos n-a așezat pe nimeni în Biserică drept locțiitor sau vicar al Său («*vicarius Christi*»), demnitate ce și-o pretinde episcopul Romei.

De asemenea, pare de necrezut pretenția papală de a se substitui întregului trup al Bisericii, ca posesor al întregului adevăr și singurul vestitor desăvîrșit al adevărului, Duhul Sfînt, Duhul adevărului încetînd a mai via în toată Biserica, în locul Duhului auzindu-se glasul episcopului de la Roma, «*ex cathedra*».

În veacul nostru, în teologia romano-catolică au apărut publicații¹ în care, cu referire la primatul papal și la infailibilitatea papală, se găsesc expresii despre care ar fi greu să se creadă că au fost gîndite și rostite, dacă n-ar fi fost tipărite și răspîndite, cu aprobarea autorității bisericești. Autorii acestor afirmații și exclamații la adresa papei, nu ar fi îndrăznit să vorbească sau să scrie astfel în epoca apostolică sau în cea a Sfinților Părinți.

Celibatul preoțesc, impus printr-o hotărîre a sinodului din Elvira (la anul 306, în Spania), în catolicism este obligatoriu pentru toate treptele și gradele clericale, pînă la ipodiaton. Aceasta, bineînțeles, fără ca doctrinar să se considere că viața conjugală ar fi în sine contrară preoției, ceea ce ar lovi în Taina Nunții, ci, fără a se mărturisi deschis, pentru a ridica clerul deasupra mirenilor, ca o armată puternică, pusă la dispoziția conducerii centrale a Bisericii.

În Ortodoxie, celibatul episcopilor s-a generalizat numai după Sinodul VI ecumenic iar cel al preoților și diaconilor este îngăduit, cei în cauză trebuind însă să se hotărască în mod liber și personal la aceasta înainte de hirotonie, după care nu se mai pot căsători. Potrivit hotărârii Sinodului I ecumenic, cei care însă voiesc să trăiască și să slujească în stare de căsătoriți o pot face, dar trebuie să se căsătorească înainte de hirotonia întru diacon, a doua căsătorie fiind interzisă (cf. I Tim. 3, 2; Tit 1, 6).

b) *Doctrina protestantă despre Biserică și ierarhia bisericească.* După concepția generală protestantă, atât luterană, cât și calvină, adevărata Biserică este nevăzută. Aceasta, pentru că membrii Bisericii adevărate sînt cei ce cred cu adevărat, iar pe aceștia nu-i cunoaște decît Dumnezeu, ei necunoscîndu-se nici între ei. Concluzia: Biserica este invizibilă.

Dar cum teza aceasta generală, consecvent recunoscută și menținută, duce la dizolvarea Bisericii într-un șir nesfîrșit de secte, reformatorii au căutat criterii externe prin care să întărească bisericile întemeiate de ei și să se poată recunoaște Biserica invizibilă.

Astfel, în această ordine de idei, Luther susține că criteriul obiectiv după care cineva poate ști că aparține Bisericii ca membru, este conformitatea lui spirituală cu Evanghelia, acordul vieții cu vestirea evanghelică și credința dreaptă. Cuvîntul lui Dumnezeu, Evanghelia, creează și susține Biserica invizibilă. Iar ceea ce se numește instituție, este cu totul străin de Biserică. Ulterior, Luther a adăugat la primul criteriu obiectiv, extern, conformitatea lui spirituală cu Evanghelia, un al doilea criteriu, anume pe cel al primirii Tainelor Botezului și Euharistiei. Acolo unde se vestește drept cuvîntul lui Dumnezeu și unde se administrează Botezul și Euharistia, este sigură prezența unor credincioși adevărați, deci prezența nevăzută a Bisericii celei adevărate. În *Confesiunea Augustană*, Biserica este definită astfel: «Biserica este comunitatea sfinților în care se învață drept Evanghelia și se administrează corect Tainele» (art. 7).

Și după Calvin, Biserica este tot invizibilă, ea cuprinzînd pe cei aleși de Dumnezeu și cunoscuți numai de El. Dar pe parcursul activității sale, Calvin socotește tot mai mult ca aleși (predestinați), deci ca membri ai Bisericii, pe cei care mărturisesc credința, dau exemplu de viață creștină și se împărtășesc de Taine, prin aceasta manifestîndu-se legătura dintre Biserica văzută (a celor chemați) și Biserica nevăzută (a celor aleși). Biserica nevăzută coboară și lucrează în cea văzută ca mamă și școală, formînd caractere religioase superioare ce evoluează spre treapte tot mai înalte de viață creștină, Biserica

văzută fiind astfel mijlocul exterior de care se servește Dumnezeu spre a crea credința în om, credința mîntuitoare, și spre a-l ridica tot mai sus. La fel, Calvin accentuează și necesitatea menținerii fraternității credincioșilor. El condamnă separatismul sectar și afirmă că cine se desparte de Biserică renunță la Dumnezeu și la Iisus Hristos. Biserica este paznicul adevărului. Toate aceste formule, luate separat, nu apar ca protestante.

Teologia ortodoxă consideră că distincția pe care teologia protestantă o face între Biserica văzută și cea nevăzută, ca și accentul pus pe această distincție, în felul cum sînt prezentate, nu sînt acceptabile, întrucît cuprind contradicții interne. Aceasta se poate vedea din următoarele:

1. Afirmîndu-se că Biserica cea nevăzută nu-i legată de nici un loc în lume și de nici o formă exterioară determinată, ea cuprinzînd pe toți care cred în Hristos, se deschide drum larg și fără piedici anarhismului sectar nelimitat, fapt neadmis nici de reformatori. De aceea, reformatorii s-au văzut nevoiți să adauge drept criteriu al adevăratei Biserici predicarea dreaptă a Evangheliei și administrarea corectă a Tainelor. Dar cum acestea (predicarea Evangheliei și administrarea Tainelor) sînt fapte văzute, dacă se atribuie Bisericii adevărate, atunci Biserica nu mai este nevăzută, ci văzută, sau și nevăzută și văzută, (una și aceeași, însușirile Bisericii nevăzute trebuind să se dea celei văzute), ceea ce concepția protestantă, dacă rămîne pe linia ei, nu poate admite.

2. Apoi, afirmîndu-se că numai acolo se găsesc membri adevărați ai adevăratei Biserici, unde se vestește drept Evanghelia și se săvîrșesc corect Tainele, nu se spune însă cine judecă asupra corectitudinii acestora. Sfînta Scriptură însăși nu judecă, ea fiind interpretată în diferite chipuri, după confesiuni și secte. Iar dacă se recunoaște Trupul Bisericii, deplinătății ei, dreptul de decizie, atunci judecător este întreaga grupare de aderenți la Biserică și atunci este evident că Biserica apare ca fiind văzută. Și astfel, ordinea justă a elementelor din definiția Bisericii nu este cea anunțată oficial: Biserica adevărată este acolo unde se predică drept Evanghelia și se administrează corect Tainele, ci invers: Evanghelia se predică drept, iar Tainele se administrează corect acolo unde este Biserica adevărată!

3. Teoretic, protestantismul desparte substanțial Biserica văzută, comunitatea religioasă a celor chemați, de Biserica nevăzută, comunitatea sfinților, a celor îndreptați în lumină, a celor aleși. Dar dacă, după luterani, și omul îndreptat, justificat, mai rămîne în păcat, avînd nevoie de susținere și sporire spirituală, atunci Biserica nevăzută lu-

crează prin cuvânt și Taine în cadru vizibil, în Biserica văzută; și atunci neputința practică a separării Bisericii nevăzute de cea văzută arată lipsa de temei a separării teoretice, principiale a acestora. Căci aici, în această viață, oameni desăvârșiți în credință nu există; și atunci aici, mai mult sau mai puțin în credință, toți sînt în Biserică.

4. Ca urmare a valorii prea reduse care se acordă în protestantism Bisericii văzute, este și inexistența unui for de autoritate, care să poată hotări asupra corectitudinii predicării învățaturii și săvîrșirii Tainelor, întrucît corectitudinea intră în definiția protestantă a Bisericii, fără să se arate criteriul obiectiv de judecată.

Istoria Bisericii arată însă care este acest for: el este Sfînta Tradiție, al cărei subiect purtător și temei este Biserica văzută. Este ușor de înțeles că pentru protestanți este un impediment în recunoașterea Tradiției, faptul că așa le și începe istoria, prin respingerea unor elemente afirmate ca făcînd parte din Tradiție, iar apoi, ajungîndu-se la exagerări. Dovadă sînt grupările sectare, cu pretenție de predicare dreaptă a Evangheliei și răstălmăcirile pe care reformatorii nicidecum nu le-au voit.

În concluzie, concepția protestantă despre ființa Bisericii, privită în general, apare ca o opoziție puternică față de concepția romano-catolică prea exterioristă, prea juridică, prea instituționalistă, această concepție se îndreaptă poate tocmai datorită punctului ei opoziționist de plecare, spre o exagerare în sens contrar, anume punînd accentul numai pe partea nevăzută a Bisericii. Și tot astfel, privite în special, adică în elementele componente ale definiției Bisericii, aceste elemente rămîn nearmonizate între ele; persistă contrarietatea dintre ele, mai ales între invizibilitatea Bisericii adevărate, considerată astfel, și criteriile ei externe: propovăduirea și Tainele.

Însușirile Bisericii: unitatea, sfințenia, universalitatea (sobornicitatea) și apostolicitatea, mărturisite în Simbolul Credinței, în protestantism sînt atribuite mai mult tot Bisericii nevăzute; *unitatea* și *universalitatea* (catolicitatea) înseamnă că credincioșii de pretutindeni și de totdeauna formează Biserica cea una; *sfințenia*, este a harului și a cuvîntului dumnezeiesc, fără forme de instituționalizare exterioară; iar *apostolicitatea*, poate fi atribuită Bisericii văzute, ca fiind, cum se pretinde, identitatea predicării protestante cu cea a Apostolilor.

În teologia protestantă mai nouă, poate și pentru a găsi un temei pentru ecumenismul contemporan, temei corespunzător viziunii protestante, circulă și opinia conform căreia adevărata Biserică nu este încă realizată, ea fiind doar o idee, un deziderat, un ideal

spre care numai se tinde. Astăzi, în realitate, Bisericile se prezintă în multiple forme, fiecare deținînd ceva din adevăr, mai mult sau mai puțin amestecat cu greșeli, dar înaintînd spre adevărul pur.

Evident, această opinie este fără temei, pentru că Mîntuitorul n-a vestit numai un ideal al Bisericii, ci a întemeiat-o de fapt, El fiindu-i Cap pururea viu și nedespărțit de ea. Intrînd prin botez în această Biserică, oamenii se pot mîntui și desăvîrși. Nu pe parcursul timpului se desăvîrșește Biserica, ci ea este desăvîrșită de la începutul ei, putîndu-și astfel îndeplini misiunea de mîntuire și sfințire a membrilor săi. Revelația lui Hristos, păzită și vestită de Biserică, este desăvîrșită de la început, pentru aceasta ea n-are nevoie de contribuție omenească, avînd desăvîrșirea prin Domnul și Duhul Sfînt. Fără existența Bisericii stabile și constante, păzitoare și vestitoare infailibilă a Revelației, așadar numai cu Biserici separate, toate egale în putere și decizie, evident că Revelația nu mai are în ea nimic stabil și sigur, ci doar opinii, teorii și presupuneri ale diferitelor persoane, fără un criteriu prin care să se distingă adevărata învățătură a lui Hristos și astfel să se întemeieze convingerea nezdrușcinată a celor ce primesc de la ea adevărul și cred în el.

Ierarhia după protestanți. Ierarhie bisericească, sacramentală, de drept divin, după concepția protestantă nu există în Biserică. Protestanții fac deosebire între preoție (*sacerdotium*) și slujire preoțească (*ministerium*), în sensul că preoția aparține de drept divin (*jure divino*) tuturor credincioșilor, fiind primită prin Taina botezului, iar slujirea preoțească se încredințează, după drept uman (*jure humano*) celor aleși de comunitatea credincioșilor, pentru a predica Evanghelia și a administra Tainele, această încredințare fiind revocabilă.

Numirile care se dau treptelor preoției slujitoare sînt diferite, după felul comunităților protestante: episcopi, superintendenți, presbiteri, pastori, diaconi, deosebirile dintre trepte fiind exclusiv de ordin administrativ.

Identificarea preoției sacramentale cu preoția generală sau universală a tuturor creștinilor, primită prin botez, stă în vădită contradicție la protestanți, cu Sfînta Scriptură, pe care aceștia spun că o prețuiesc atît de mult. Sfînta Scriptură dă mărturii clare despre preoția harică, sacramentală, care se conferă prin Taina hirotoniei:

a. Mintuitorul dă Apostolilor și, evident, și urmașilor lor puterea de a lega și dezlega păcatele oamenilor: «Adevăr grăiesc vouă: oricâte veți lega pe pământ, vor fi legate și în cer și oricâte veți dezlega pe pământ, vor fi dezlegate și în cer» (Matei 18, 18), de asemenea: «Luați Duh Sfânt; cărora veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține, vor fi ținute» (Ioan 20, 22—23).

b. Sfântul apostol Pavel scrie lui Timotei: «Nu fi nepăsător față de darul care este întru tine, ce ți s-a dat prin proorocie, cu punerea mâinilor mai-marilor preoților» (I Tim. 4, 14), și: «Te îndemn să ții aprins harul lui Dumnezeu, care este în tine, prin punerea mâinilor mele» (II Tim. 1, 6). Iar presbiterilor din Milet și Efes le-a grăit: «Luați aminte de voi înșivă și de toată turma, întru care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu, pe care a cîștigat-o cu însuși scump sîngele Său» (Fapte 20, 28).

c. Apostolul Petru îi numește pe creștinii cărora le scrie epistola I-a: «seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu» (I Petru 2, 9), dar aceste numiri se referă la toți creștinii, întrucît ei sînt deosebiți de păgîni prin harul botezului, trebuind să aducă slujire lui Dumnezeu, așa cum în Vechiul Testament, poporul ales, deși avea preoția levitică (aronitică), fiindcă trebuia să aducă slujire lui Dumnezeu, era numit «preoție împărătească» (Exod 19, 6; Isaia 61, 6; Ps. 23, 6). Interpretarea greșită dată de protestanți textului de la I Petru 2, 9, se înlătură prin alt text din aceeași epistolă a lui Petru: «Pe preoții cei dintre voi îi rog, ca unul ce sînt împreună preot...» (I Petru 5, 1), din care rezultă că numai unii dintre creștini sînt cu adevărat preoți, avînd aceeași preoție ca și sfîntul apostol Petru.

d. Harul special al preoției nu-l are poporul, obștea credincioșilor, și de aceea nici nu poate fi vorba de transmitere de har din partea poporului credincios. Plenitudinea harurilor preoției au avut-o apostolii, prin coborîrea Duhului Sfînt peste ei în ziua Cincizecimii, haruri pe care le-au transmis urmașilor lor, episcopii, prin hirotonie, iar aceștia, preoților și diaconilor. Acestea sînt clar exprimate în Sfînta Scriptură (Fapte 14, 23; II Tim. 1, 6; Tit 1, 5).

e. Nici un slujitor al Bisericii, ales de comunitate, indiferent de slujba care i se încredințează, nu devine părtaș la puterea harică a ierarhiei. Numai prin Taina hirotoniei se conferă această putere.

Renunțînd la preoția sacramentală, protestantismul a ieșit din succesiunea apostolică, din care n-a păstrat decît Taina botezului. Teologul ortodox S. Bulgakoff caracterizează astfel situația protestanților: «Suprimarea ierarhiei a depozat lumea protestantă de darurile Cincizecimii, comunicate în tainele și cultul Bisericii prin ierarhie, care a primit puterile ei de la Apostol și de la urmașii lor. Lumea protestantă din această cauză devine asemănătoare creștinilor care deși sînt botezați în numele Mintuitorului Iisus, n-au primit pe Duhul Sfînt, pe care mîinile apostolilor îl transmiteau de sus» (cf. *Ortodoxia*, de S. Bulgakoff, trad. rom. p. 55) *.

* Astfel de articole au apărut în revista: *Stimmen der Zeit*, în «Observatore Romano», precum și în unele cărți, ca: Mgrs. Prunel, *Curs superior de religie*; Episcop Bougaud, *Biserica*, și altele, toate scrise de teologi. Iată ce putem citi în astfel de articole și cărți: Papa e ființa unică, căreia i se atribuie onoruri aproape divine; strălucirea majestății sale supraumane, majestatea sa sfîntă, dumnezeiască, concretizează, face vizibilă sfîntenia și majestatea sa în mod determinant în demnitatea papei, ca purtător al primatului jurisdicției; după cum în Euharistie Hristos este prezent real, așa și în papa Hristos este prezent real; s-ar putea spune că, în Euharistie, Hristos este numai jumătate prezent, fiind mut în Euharistie, cealaltă jumătate a lui Hristos se găsește în papa care vorbește; a doua jumătate a lui Hristos, s-ar putea spune cea mai necesară, este în Vatican: ea este în papa. Papa este al doilea mod al prezenței reale a lui Iisus Hristos în Biserică; Hristos și-a făcut aceste două moduri de prezență reală, amîndouă inefabile, ele reunite, formează extensiunea totală a Întrupării; mergeți la Iisus Hristos care vorbește, mergeți la papa!; taina creștinismului constă în această minune a Întrupării, prelungită sub două acoperăminte, al Euharistiei și al papei; Biserica referă la papa toată iubirea pe care o nutrește pentru Domnul; Hristos a adunat, a condensat toată Biserica în papa; Fericită Romă! Ea singură posedă două tabernacole: tabernacolul euharistic, în care Iisus se împărtășește pe sine tuturor inimilor, și Vaticanul, de unde Iisus, prin gura papei, transmite tuturor oamenilor cuvîntul adevărului, imutabil și infailibil.

Față de aceste elogii eretice la adresa papei, glasurile mai noi ale unor teologi catolici, ca Hans Küng, și alții, rămîn neauzite și neascultate.

SFINTELE TAINE

Într-un capitol anterior am vorbit despre harul divin ca energie dumnezeiască necreată ce se revarsă asupra oamenilor prin lucrarea Duhului Sfânt, în scopul mântuirii și sfințirii acestora. Dar harul divin, pierdut prin păcatul lui Adam, a fost redobândit oamenilor prin jertfa de pe cruce a Mântuitorului: «Căci legea prin Moise s-a dat, iar harul și adevărul prin Iisus Hristos au venit» (Ioan 1, 17). Efectele sau roadele jertfei de pe cruce a Mântuitorului sînt redată în mod simplu dar cuprinzător în Troparul Sfințelor Patimi: «Răscumpărătu-ne-ai pe noi din blestemul legii cu scump sîngele Tău, pe cruce pironindu-Te și cu sulița împungîndu-Te; nemurire ai izvorît oamenilor, Mântuitorul nostru, slavă Ție» (Triod, ed. 1946, pag. 682). Prin jertfa de pe cruce s-a înfăptuit ceea ce se numește *mîntuirea obiectivă* sau *răscumpărarea*, adică slobozirea sau eliberarea oamenilor din robia păcatului și a morții, care stăpînea omenirea de la Adam încoace (cf. Rom. 5, 12, 17, 19), sau *împăcarea* omului cu Dumnezeu, cum spun protestanții, acest termen arătînd pacea care se sălășluiește în sufletul credinciosului. Fără mîntuirea obiectivă sau răscumpărarea prin jertfa lui Hristos, neamul omenesc ar fi rămas pururea în această robie, dar, prin harul redobândit în Iisus Hristos, «cei ce au luat prisosința harului și darului îndreptării vor împărăși în viață prin Unul Iisus Hristos» (Rom. 5, 17).

Astfel, din jertfa de pe cruce a Mântuitorului izvorăște o putere nemărginită pentru cei ce cred, căci «cuvîntul crucii... pentru noi care ne mîntuim este puterea lui Dumnezeu» (I Cor. 1, 18). Această putere, harul divin, îndreptează și sfințește pe credincioși ridicîndu-i de la starea lor firească la viața suprafirească în Hristos și le dă tăria necesară de a putea progresa în această nouă viață.

Îndreptarea sau sfințirea omului prin harul divin se realizează însă în Biserică, Trupul tainic al lui Hristos, așezămînt întemeiat de El și înzestrat cu puterea și mijloacele necesare spre a împărtăși credincioșilor mîntuirea obiectivă sau răscumpărarea. Dar această putere sau energie care izvorăște din jertfa de pe cruce, care îndreptează și sfințește pe credincioși, nu lucrează în mod nemijlocit asupra acestora, ci este legată de anumite semne și lucrări văzute, care

sînt organele purtătoare sau transmițătoare ale harului, deci sînt mijloace de mîntuire și sfințire a credincioșilor.

Spre deosebire de protestanți, care consideră cuvîntul lui Dumnezeu ca purtător al harului divin pe o treaptă cel puțin egală, dacă nu mai înaltă ca Tainele, Biserica noastră, deși socotește și ea cuvîntul lui Dumnezeu ca purtător sau transmițător al harului, nu-l consideră în această funcție sau în acest rol nici în aceeași măsură, nici în același fel ca Sfintele Taine. Căci dacă rodirea cuvîntului atît la convertire, cît și la îndreptarea omului este în funcție de anumite condiții subiective ale celui ce crede și în primul rînd de libera primire și conlucrare a acestuia cu cuvîntul, este evident că acțiunea lui nu-i legată de harul divin nici în același fel, nici în aceeași măsură ca de Sfintele Taine, despre care Însuși Domnul ne-a învățat că sînt purtătoarele și transmițătoarele harului divin în mod real.

1. **Ființa Tainelor**, Sfintele Taine sînt lucrări văzute, instituite de Mântuitorul Hristos și încredințate Sfintei Sale Biserici, prin care se împărtășește celor ce le primesc harul nevăzut al Duhului Sfânt, scopul lor fiind mîntuirea și sfințirea acestora prin harul pe care ele îl conferă. Din punct de vedere ecleziologic, ele sînt mijloace prin care Hristos unește cu Sine și cu Biserica pe toți cei ce cred în El, așadar, ele au o funcție unificatoare a credincioșilor în Hristos și în Biserică (cf. I Cor. 10, 17).

Spre deosebire de Biserica noastră, protestanții și unele denominațiuni creștine neagă caracterul supranatural, haric și sfințitor al Tainelor, văzînd în ele simple simboluri sau semne externe, asemănătoare ceremoniilor simbolice din Vechiul Testament. După ei, aceste semne se săvîrșesc în amintirea vreunui eveniment ori moment din viața Mântuitorului, cu scopul de a întări pe creștini în credință. Prin ele se trezește, se întărește sau se adevărește credința, dar ele nu sînt organe purtătoare sau mijlocitoare ale harului, în sensul că acesta ar fi inseparabil legat de ele. De asemenea, spun ei, ele sînt făgăduințe ori garanții pentru dobîndirea harului de către cei predestinați la mîntuire. Pe de altă parte, doctrina despre predestinație, comună celor mai mulți dintre protestanți și denominațiunile creștine, limitînd efectul tainelor numai la cei predestinați la mîntuire, pentru cei predestinați la osîndă ele nu sînt decît «semne goale», precum le numise Luther la început, și alături de el și alți reformatori. Cu timpul însă, în afară de calvinii extremiști, mărturisirile de credință protestante și îndeosebi cele luterane, afirmă caracterul supranatural al Tainelor, precizînd că «Taina este o ceremonie ori un act în care Dumnezeu ne trans-

mite ceea ce se oferă de făgăduința legată de ceremonie» (Apol. 253). Cu toate acestea, pînă astăzi, poziția protestanților față de Taine ca purtătoare sau transmițătoare ale harului a rămas ambiguă.

Dar o astfel de concepție care nu recunoaște deschis că Tainele sînt organe purtătoare sau transmițătoare ale harului este greșită, fiind în contradicție cu Sfînta Scriptură, din care rezultă că ele se dau «spre iertarea păcatelor», «spre sfințire», «spre înnoirea vieții», sau că «Duhul Sfînt a venit asupra lor» (Fapte 2, 38; 8, 17; 22, 16; I Cor. 6, 11; Ioan 3, 5—7; Tit 3, 5 etc.), ceea ce dovedește că lucrarea Tainelor, o lucrare văzută, este împreunată cu o lucrare sfințitoare a Duhului Sfînt, de unde rezultă că tainele sînt cu adevărat mijloace de împărtășire reală a harului divin, deci de sfințire a credincioșilor.

Toate Tainele au cîteva trăsături sau însușiri esențiale și anume:

a. **Tainele au fost instituite de Mîntuitorul Iisus Hristos.** Acest adevăr rezultă din textele: «...iar harul și adevărul prin Iisus Hristos au venit» (Ioan 1, 17), precum și din calitatea Apostolilor de «*iconomi ai tainelor lui Dumnezeu*» (I Cor. 4, 1; I Petru 4, 10), întrucît ei au îndeplinit toate din încredințarea și în numele lui Iisus Hristos (cf. Fapte 3, 6; 9, 34; 10, 48; 19, 5; 1 Cor. 11, 23; Iacov 5, 14 etc.).

Dacă în Noul Testament nu se vorbește decît despre instituirea unora dintre Taine, în schimb se arată practicarea tuturor Tainelor, de asemenea se dau indicații suficiente din care rezultă că toate Tainele au fost instituite de Iisus Hristos. Un autor vechi din sec. IV—V, spune: «Cine e autorul Tainelor dacă nu Domnul Iisus? Din cer au venit aceste Taine» (Ps. Ambrozie IV, 4). Dealtfel, toate *Mărturisirile de credință* ale Bisericii Ortodoxe subliniază acest fapt. Dar chiar dacă s-ar admite că unele dintre Taine au fost instituite numai indirect de Mîntuitorul, iar direct de Sfinții Apostoli, valoarea lor rămîne neșchimbă, deoarece izvorul lor rămîne tot Domnul Iisus Hristos.

b. **Partea văzută**, sensibilă sau externă, este rînduiala, ritualul sau slujba stabilită de Biserică pentru săvîrșirea ei, cuprinzînd: a. *materia*; b. *actele făcute*; c. *cuvintele rostite* de săvîrșitor. Întrebuințarea termenilor de *materie* și *formă*, așa cum o face și *Mărturisirea Ortodoxă*, deși nu e greșită, nu e nici necesară, nici recomandabilă, fiind o reminiscență scolastică, fără temei patristic. Aceasta cu atît mai mult, cu cît prezența materiei la unele Taine e discutabilă (hirotonie, nuntă), iar termenul *formă* dacă se înțelege în sens aristotelic, poate da naștere la confuzii cu privire la acțiunea harului divin în Sfintele Taine.

c. **Partea nevăzută**, internă, este împărtășirea harului divin celor ce le primesc. Scopul Tainelor fiind sfințirea oamenilor, harul ce se îm-

părtășește prin ele se numește har sfințitor. Dar harul deși e unul după natura sa, totuși se deosebește de la Taină la Taină în lucrarea lui asupra primitorilor, ceea ce înseamnă că fiecare Taină, în afara harului sfințitor, conferă și haruri speciale, caracteristice fiecăreia dintre ele.

Spre a nu se crea confuzii, e necesar de subliniat că partea văzută (materia, actele, cuvintele rostite) din rînduiala Tainei deși e esențială acesteia, nu trebuie considerată ca un instrument magic care lucrează de la sine, transmițînd harul în chip mecanic. Căci ea, deși e rînduită de Biserică, este expresia voinței întemeietorului Tainelor, Iisus Hristos, Care lucrează mijlocit în Biserică Sa prin Duhul Sfînt. Deci partea văzută lucrează în Taină nu de la sine și prin sine, ci prin prezența Duhului Sfînt, în conformitate cu voința Celui ce le-a instituit. Modul lucrării însă rămîne tainic și nepătruns de mintea omenească, de aceea, separarea celor două părți e numai produsul unei abstracțiuni, căci prin ceea ce se vede nu e numai cît se vede, ci este lucrarea harului. Din acest motiv, partea văzută a Tainei poate fi schimbată sau modificată de Biserică, după dreapta ei socotință, așa cum s-a întîmplat la Taina Mirungerii și cum rezultă din rînduiala unor Taine în Bisericile Vechi-Orientale.

La fiecare Taină există un *săvîrșitor* și un *primitor*. Desigur, adevăratul săvîrșitor al Tainelor este Cel ce le-a instituit, Iisus Hristos, care își continuă prin ele lucrarea Sa mîntuitoare și sfințitoare în Biserică, prin Duhul Sfînt. Episcopii și preoții cărora li s-a transmis prin hirotonie puterea harică de la Sfinții Apostoli de a săvîrși Tainele, posedă același har și aceeași putere pe care Apostolii le-au primit de la Mîntuitorul Hristos. Ei sînt îndreptățiți la săvîrșirea Tainelor, deoarece sînt posesorii unui har care le conferă o putere specială prin Taina hirotoniei (cf. I Tim. 4, 14; II Tim. 1, 6; Fapte 6, 6; 20, 28; Tit 1, 5 ș.a.) și aceasta o fac în numele lui Iisus Hristos.

Împotriva concepției protestante și a celorlalte denominațiuni despre preoția generală sau universală (obștească), potrivit căreia orice creștin este îndreptățit la săvîrșirea Tainelor deoarece toți creștinii sînt preoți (cf. I Petru 2, 5 și 2,9), atît Biserica noastră, cît și cea romano-catolică învață că numai preoția harică sau sacramentală, primită prin Taina hirotoniei, îndreptățește pe cel ce o posedă la săvîrșirea Tainelor (cf. Fapte 20, 28; I Cor. 12, 28—29; Efes. 4, 11; Evr. 5, 1; I Petru 4, 10; 5, 1 etc.).

Validitatea Tainei nu depinde de vrednicia morală a săvîrșitorului, deoarece principalul și adevăratul săvîrșitor este Iisus Hristos, iar

preotul este numai un instrument prin care lucrează în chip nevăzut Duhul Sfânt. Acest adevăr e afirmat cu tărie de numeroși Sfinți Părinți, ca: Grigore Teologul, Ioan Gură de Aur, Fericitul Augustin, Dionisie Pseudo-Areopagitul și alții. Pe acest temei Fericitul Augustin a combătut pe donatiști la vremea sa, invocând texte din Sfânta Scriptură, precum cele din I Cor. 1, 3; 4, 1; 3, 5—6 ș.a.

Ca urmare a acestui fapt, Biserica noastră, deși nu o folosește, nu respinge formula scolastică «*ex opere operato*», în interpretarea pe care i-a dat-o Conciliul Tridentin, anume că Tainele lucrează asupra primitorului în mod direct, împărtășind acestuia harul divin prin însăși săvârșirea independent de starea morală a săvârșitorului. Cu toate acestea, din partea săvârșitorului se cere intenția și voința de a săvârși Taina în mod serios, după rânduiala stabilită de Biserică (cf. *Mărt. Ort.* I, 100), iar pentru ca Taina să producă efectele ei asupra primitorului, se cere din partea acestuia o pregătire corespunzătoare (cf. I Cor. 11, 28—29) și anume voința de a primi Taina, recunoașterea stării de păcătoșenie, dorința după ajutorul divin și credința în eficacitatea Tainei. Aceste condiții sînt necesare, deoarece harul divin nu lucrează împotriva libertății omului.

Cealaltă formulă scolastică, «*ex opere operantis*» exprimă concepția după care eficacitatea Tainei depinde de starea morală atât a săvârșitorului cît și a primitorului, deoarece harul lucrează numai prin mijlocirea credinței, ca și a altor condiții subiective. Ca adepți ai acestei teze se consideră: donatiștii, albigenzii, valdenzii, Wicliff, Huss, precum și calvinii, după care harul divin nu lucrează decît în cei predestinați la mîntuire, de asemenea și unele denominațiuni care admit cel puțin pentru unele taine că ele nu sînt simple simboluri.

2. Necesitatea Tainelor. Vorbind despre necesitatea Tainelor, ea este strîns legată de necesitatea harului divin pentru mîntuire. Deoarece omul natural nu poate face nici măcar primii pași pentru începutul mîntuirii sale (Ioan 15, 5; 3, 5; 6, 44), este de la sine înțeles că Tainele, fiind singurele mijloace de împărtășire a harului divin în mod real, pe care le-a instituit Însuși Mîntuitorul și le-a încredințat Sfintei Sale Biserici în scopul mîntuirii și sfințirii oamenilor, ele sînt absolut necesare oricărui creștin pentru mîntuire. Deși nu se poate nega faptul că Dumnezeu în mod extraordinar poate împărtăși harul Său și altfel decît prin Sfintele Taine (cum a fost cazul sutașului Corneliu) însă calea obișnuită de împărtășire a harului, lăsată de Mîntuitorul Hristos Bisericii Sale, este cea a Tainelor. De

aceea, Biserica noastră și cea romano-catolică învață că Tainele sînt absolut necesare pentru mîntuirea și sfințirea credincioșilor.

3. Numărul Tainelor. Cu privire la numărul Tainelor, Biserica Ortodoxă și Romano-Catolică și Bisericile Vechi-Orientale au mărturisit totdeauna numărul de șapte Taine, în următoarea ordine: Botezul, Mirungerea, Euharistia, Pocăința, Preoția, Nunta și Maslul (cf. *Mărt. Ort.* I, 98; Trid. Sess. 7, 1), spre deosebire de protestanți și denominațiuni, care, în general, admit numai două Taine: Botezul și Cina Domnului, iar uneori, urmînd pe Luther, admit și Pocăința ca Taină. Sînt șapte Taine, deoarece atîtea a instituit Mîntuitorul după necesitățile personale și sociale ale oamenilor, iar Biserica a învățat și administrat acest număr de Taine în întreaga istoria ei.

E drept că Sfînta Scriptură nu precizează nicăieri numărul Tainelor, dar conține dovezi despre fiecare Taină în parte, la unele arătînd momentul instituirii lor, în timp ce la altele arată numai practica lor. Iar dacă nici Sfînta Tradiție nu precizează numărul Tainelor, faptul e explicabil, deoarece la început noțiunea de Taină în sens restrîns nu era precis delimitată, prin acest nume înțelegîndu-se și alte lucrări sfinte sau ierurgii. Cu toate acestea, Tainele, ca mijloace de împărtășire a harului, n-au fost confundate nicicînd cu alte lucrări sfinte care nu mijlocesc harul asemenea lor.

Dar faptul că nici Sfînta Scriptură, nici Sfînta Tradiție nu precizează numărul Tainelor, mai poate avea și alte explicații. Pe de o parte, aceasta se poate datora lipsei unei tratări sistematice a învățaturii de credință în Revelație, iar pe de alta, numărul de șapte n-a fost contestat de nimeni. Cînd însă au apărut erezii care au contestat fie ființa, fie numărul Tainelor, Biserica a definit cu precizie noțiunea de Taină și a precizat că sînt șapte Taine. Astfel, cînd în Apus catarii și valdenzii și-au exprimat îndoiala cu privire la numărul Tainelor, Petru Lombardul (secolul XII) a confirmat numărul de șapte al Tainelor, ceea ce în Răsărit a făcut-o cu un veac mai tîrziu monahul Iovilasitul, pentru ca, în anul 1274, acest număr să fie precizat în *Mărturisirea de credință* prezentată de împăratul bizantin Mihail Paleologul, la sinodul unionist de la Lyon. În veacurile următoare, acest număr e arătat în toate *Mărturisirile de credință* ale Bisericii din Răsărit: a lui Petru Movilă, Mitropolitul Kievului, a Patriarhului Ierusalimului Dositei (ambele din veacul XVII), ba chiar și în cea a lui Mitrofan Kritopulos, care însă, din concesie față de protestanți, pe cele nere-

cunoscute de aceștia le numește «ceremonii mistice», de asemenea în toate catehismele ortodoxe și romano-catolice mai vechi și mai noi.

De o importanță deosebită în această chestiune e faptul că Bisericele Vechi-Orientale (armeană, nestoriană, iacobită, coptă, etio-piană ș.a.), despărțite de Biserica Ortodoxă între veacurile V—VII, toate au numărul de șapte Taine, ceea ce înseamnă că ele au avut acest număr dinainte de despărțire, deoarece, se știe, după aceasta ele n-au mai luat nimic de la Biserica Ortodoxă.

Pe de altă parte, speculația teologică a încercat să explice acest număr prin analogie cu cele șapte daruri ale Duhului Sfânt (cf. Isaia 11, 2—3), ca și cu caracterul simbolic al numărului șapte. Dar nimeni nu este în măsură să afirme cu certitudine de ce Mântuitorul Hristos a legat lucrarea harului sfințitor în Biserica Sa de șapte și nu de mai multe sau mai puține Taine, aceasta rămânând ea însăși o Taină a înțelepciunii lui Dumnezeu, «Care pe toate după sfatul voiei Sale le orînduiește» (Efes. 1, 11).

În ce privește împărțirea Tainelor, cea mai cunoscută și cea mai des întrebuintată este în Taine care se repetă și Taine care nu se repetă. Rămîne însă în discuție care intră în prima și care în a doua categorie, căci în timp ce majoritatea dogmatistilor numără la Tainele care se repetă: Mirungerea, Euharistia, Pocăința, Nunta și Maslul, la cele care nu se repetă rămînînd numai Botezul și Hirotonia, unii dogmatiști greci (ca Andrutsos și Diovuniotis) numără la Tainele care nu se repetă și Mirungerea, ba chiar și Nunta, deoarece, spun ei, ungerea cu Sfîntul Mir a doua oară a celor reîntorși la dreapta credință nu mai e Taină, ci doar ierurgie, asemănătoare ungerii bisericii cu Sfîntul Mir la sfințire (tîrnosire). De asemenea, nunta a doua și a treia nu mai sînt Taine, deoarece Biserica le admite numai pentru slăbiciune și lipsă de înfrînare, ceea ce, dealtfel, rezultă chiar din cuprinsul unor rugăciuni din rînduiala lor, care e mai simplă decît la nunta întâia. Și în *Mărturisirea de credință* a lui Mitrofan Kritopulos numai nunta întâia e considerată Taină.

Altă împărțire mai nouă este: Tainele vieții spirituale (după alții: Tainele unirii cu Hristos) sau (ale inițierii, ale încorporării în Biserică): Botezul, Mirungerea și Euharistia; 2. Tainele restabilirii sănătății sufletești și trupesti: Pocăința și Maslul; 3. Taine speciale: Preoția și Nunta.

Alții împart Tainele astfel: 1. Taine de normalizare a vieții: Botezul, Pocăința, Maslul; 2. Tainele de perfecționare a vieții: Mirungerea și Euharistia; 3. Taine speciale: Preoția și Nunta.

Sfînta Taină a Botezului

Botezul este Taina prin care omul, prin întreita cufundare în apă și prin rostirea formulei botezului de către săvîrșitor, din starea de robie a păcatului intră în starea harică, curățîndu-se de păcatul strămoșesc și de păcatele personale făcute pînă atunci, se renaște spre o viață nouă, se face părtaș roadelor răscumpărării prin jertfa crucii și devine membru al Bisericii.

Potrivit efectelor și importanței lui, botezul este baia nașterii celei de a doua, ușa de intrare în Biserică și condiția absolut necesară pentru primirea celorlalte Taine. Caracterul său de Taină rezultă din diferitele numiri ce i se dau în Sfînta Scriptură și în Sfînta Tradiție: baia nașterii de a doua, naștere de sus, baie mîntuitoare, scaldătoare sfîntă, izvor sfînt, apă sfințitoare, renaștere, luminare, sfințire, apa vieții veșnice ș.a.

Taina botezului a fost instituită de Mîntuitorul Hristos înainte de înălțarea Sa la cer, prin cuvintele adresate apostolilor: «Mergînd, în-vățați toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh...» (Matei 28, 19).

Părerea unor teologi apuseni că această Taină a fost instituită la botezul Domnului, sau la convorbirea Mîntuitorului cu Nicodim, ca și afirmația că botezul creștin nu se deosebește de botezul lui Ioan sînt cu totul greșite. Cea dintîi cade, fiind contrară referatelor evanghelice, din care rezultă că Domnul a venit la Iordan să primească botezul lui Ioan, numai spre a împlini «toată dreptatea», acest botez fiind doar o preînchipuire a botezului creștin, pe care însuși Ioan Botezătorul îl aștepta să vină în viitor. A doua părere iarăși e greșită, deoarece în convorbirea cu Nicodim Mîntuitorul îl lămurește pe acesta asupra semnificației și importanței botezului creștin care avea să vină în viitor, fără însă să fie vorba de vreo instituire a lui. Părerea unor denominațiuni creștine că botezul creștin este identic cu botezul lui Ioan e cu totul greșită, deoarece cele două botezuri n-au comun decît numele: βάπτισμα, βάπτισμος, de la βαπτίζω = a boteza a cufunda, deosebirea dintre ele recunoscînd-o însuși Ioan Botezătorul (cf. Matei 3, 11; Marcu 1, 8; Luca 3, 16).

Botezul lui Ioan, practicat de acesta, apoi de ucenicii lui și chiar de ucenicii Domnului, înainte de a ieși la propovăduire (cf. Ioan 4, 1—2), numit «botezul pocăinței» (Matei 3, 11), era destinat iudeilor, fiind doar o preînchipuire a botezului creștin, un simbol al pocăinței, fără însă a împărtăși harul iertării păcatelor, ceea ce rezultă clar din numeroase texte din Noul Testament, de aceasta fiind convins cel ce

practica: «Eu vă botez cu apă, spre pocăință, iar Cel ce va veni după Mine... vă va boteza cu Duh Sfânt și cu foc» (Matei 3, 11; Marcu 1, 8; comp. Luca 3, 16; Ioan 1, 26; Fapte 1, 5; 19, 2—6). Pentru evidența lui, îl reproducem și pe acesta din urmă: «Și găsind (Pavel) pe unii ucenici, i-a întrebat: Primit-ați voi Duhul Sfânt când ați crezut? Iar ei au zis către el: Dar nici n-am auzit că este Duhul Sfânt. Și el a zis: Dar în ce v-ați botezat? Ei au răspuns: În botezul lui Ioan. Atunci Pavel a zis: Ioan a botezat cu botezul pocăinței, spunând poporului să creadă în Cel ce va veni după el, adică în Iisus Hristos. Și auzind ei, s-au botezat în numele Domnului Iisus. Și punându-și Pavel mâinile peste ei, Duhul Sfânt a venit asupra lor» (Fapte 19, 2—6).

Din acest ultim text rezultă neîndoiește deosebirea dintre cele două botezuri, al lui Ioan fiind doar un act premergător și pregătitor al botezului creștin care avea să vină. El a fost anterior botezului creștin și a durat numai pînă în ziua Cincizecimii, cînd apostolii au fost botezați «cu Duh Sfânt și cu foc» (Matei 3, 11; Luca 3, 16), ca formă botezul lor fiind excepțional, dar ca fond fiind identic cu cel «din apă și din Duh» (cf. Ioan 3, 5). Dar de la botezul apostolilor și pînă astăzi, toți creștinii au primit botezul cu apă și cu Duh, și așa îl vor primi toți cei ce se vor boteza, pînă la sfîrșitul veacului.

Deoarece botezul este necesar tuturor oamenilor pentru mîntuire, fiindcă toți se nasc cu păcatul strămoșesc (cf. Ioan 3, 5, comp. Rom. 5, 12), Biserica încă de la început a practicat botezul copiilor (Fapte 10, 44 ș.u.; 16, 15; 16, 33; 18, 8; I Cor. 1, 16). Obiecțiunea denotațiunilor creștine că, copiii n-au nevoie de botez deoarece n-au păcate, nu se poate susține, căci «nimeni nu e curat de întinăciune, chiar dacă viața lui ar fi o singură zi» (Iov 14, 4) și: «întru fărădelegi m-am zămislit și întru păcate m-a născut maica mea» (Ps. 50, 6), precum și: «Ceea ce este născut din trup, trup este» (Ioan 3, 6). Tăierea-împrejur din Vechiul Testament a preînchipuit botezul tuturor vîrstelor: copii, adulți, bătrîni (Col. 2, 11), asemenea potopul (I Petru 3, 20—21) și trecerea prin Marea Roșie (I Cor. 10, 1—2). Credința și pocăința drept condiții premergătoare botezului se cer numai adulților, nu și copiilor, pentru aceștia credința putînd fi mărturisită de nașii lor (Matei 28, 19; Marcu 16, 16; Fapte 8, 12; 10, 33; 16, 30—32; 18, 8 ș.a.). Dealtfel, Sfînta Scriptură ne arată numeroase cazuri de reversibilitate a credinței: pentru credința unora au primit ajutor alții (Matei 8, 5; 15, 22 și urm.; 17, 14—18; Luca 7, 11—15; 8, 41 ș.u. ș.a.), iar practica botezului substitutiv din epoca apostolică (cf. I Cor. 15, 29), adică botezarea unor vii în locul celor morți nebotezați, e o dovadă de netăgăduit în privința acestei reversibilități.

Așadar, copiii pot și trebuie să fie botezați, mai ales că nașii lor sînt cei ce garantează pentru viitoarea lor credință. Dealtfel, numeroși sfinți părinți ne dau mărturii în privința botezului copiilor. Astfel, Sfîntul Iirineu zice: «Iisus a venit să mîntuiască prin sine pe toți, adică pe cei ce se renasc printr-însul pentru Dumnezeu: pe copii, pe tineri și pe bătrîni»; iar Origen spune: «Biserica a primit de la apostoli tradiția de a împărtăși și pruncilor botezul; de asemenea, Fer. Augustin afirmă că Biserica a administrat totdeauna botezul copiilor și această practică a păstrat-o neștirbită; iar Sf. Grigore Teologul zice: «Ai copil? Să nu ia timp răutatea. Să fie sfințit (botezat) din pruncie, să fie consacrat Duhului de la început». O hotărîre a sinodului din Cartagina (418) zice: «Cel ce neagă necesitatea botezului copiilor celor nou născuți să fie anatema».

Materia botezului este apa naturală, curată, iar din tradiție s-a moștenit ca ea să fie sfințită, botezul făcîndu-se prin întreită cufundare, cel făcut prin stropire sau turnare — așa cum îl practică Biserica Romano-Catolică — fiind respins de practica Bisericii noastre.

Formula botezului este: «Botează-se robul lui Dumnezeu (N) în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin». Se face prin întreită cufundare, deoarece se face în numele Sfintei Treimi, cele trei cufundări însemnînd cele trei zile în care Mîntuitorul a stat în mormînt, căci noi «întru moartea Lui ne-am botezat» (Rom. 6, 3—4). Prin canonul 50 apostolic și 7 al Sinodului III ecumenic, Biserica a condamnat botezul făcut printr-o singură cufundare, așa, cum îl practica unii eretici din acea vreme și unele secte de astăzi.

Spre deosebire de Biserica noastră, romano-catolicii au schimbat primele cuvinte din formula botezului: din «Se botează robul lui Dumnezeu», în: «Ego te baptismo» («eu te botez...»), ceea ce mărește importanța săvîrșitorului văzut, în raport cu cel nevăzut, Iisus Hristos. De asemenea, ei introduc în gura celui ce se botează sare slințită («sarea înțeleptului»), ca simbol al dezvoltării gustului celui botezat de a păstra harul primit prin botez.

Săvîrșitorul botezului este preotul sau episcopul hirotonit canonic. În caz de nevoie, poate fi și diaconul sau chiar un creștin ortodox care n-a decăzut de la dreapta credință. Dar în aceste din urmă cazuri, botezul — dacă cel botezat trăiește — trebuie completat de preot, conform rînduiei din *Moliftelnic*.

Primitorii botezului sînt toți cei nebotezați — indiferent de vîrstă sau de sex — care voiesc să se curățească de păcatul strămoșesc, să se renască la o viață nouă și să devină membri ai Bisericii lui Hristos.

Botezul este absolut necesar pentru mîntuire, el fiind ușa intrării în Biserică, cum și condiția de primire a celorlalte Taine. Necesitatea lui a fost arătată de Mîntuitorul prin cuvintele rostite către fariseul Nicodim: «De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va intra în împărăția lui Dumnezeu» (Ioan 3, 5), de asemenea și din cuvintele Mîntuitorului: «Cel ce va crede și se va boteza se va mîntui» (Marcu 16, 16).

Alături de botezul «din apă și din Duh», Biserica noastră recunoaște și echivalează cu acesta așa numitul *botez al singelui*, precum și *botezul dorinței*. Prin *botezul singelui* se înțelege moartea martirică pentru credința în Hristos, suferită de o persoană nebotezată, ca urmare a prigoanelor, suferințelor și chinurilor la care aceasta a fost supusă. Puterea sfințitoare a unui asemenea sfîrșit ne-o arată Mîntuitorul prin cuvintele: «Oricine își va pierde viața sa pentru Mine și pentru Evanghelie, acela o va mîntui» (Marcu 8, 35; Matei 10, 39; 16, 25; Luca 9, 24; 17, 33; Ioan 12, 33), de asemenea: «Fericii cei prigoniți pentru dreptate, că acelora este împărăția cerurilor» (Matei 5, 10). Numeroși sfinți părinți ne vorbesc despre acest botez; de asemenea practica Bisericii, de a-i venera pe acești martiri ca sfinți, confirmă această credință.

Prin *botezul dorinței* se înțelege dorința arzătoare a unui om nebotezat, de a deveni membru al Bisericii lui Hristos, împreună cu pocăință, evlavie și viață virtuoasă. Dacă un astfel de om nu poate primi botezul dintr-o cauză pe care n-o poate înlătura (de exemplu, nu există nimeni în acel loc care să-l poată boteza), acesta se socoțește a fi botezat cu botezul dorinței, după cuvintele Mîntuitorului: «Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este cel ce Mă iubește» (Ioan 14, 21).

Deși nu există nici o hotărîre bisericească în acest sens despre cei ce au murit fără să fi primit nici un fel de botez, se crede că se vor osîndi dacă sînt în vîrstă, iar dacă sînt copii, cu toate că nu vor suferi chinurile iadului, nici nu se vor bucura de fericirea deplină, hărăzită celor ce și-au reînnoit viața prin botez.

Sfîntă Taină a Mirului (Mirungerea)

Strîns legată de Taina botezului este Taina sfîntului mir sau Mirungerea, ambele Taine fiind cuprinse în aceeași rînduială cultică în Molitfelnic. *Sfîntul Mir* sau *Mirungerea* este Taina prin care noul botezat, îndată după botez, primește harul Duhului Sfînt spre a se întări și spori în noua viață dobîndită prin botez. Acest efect al Tainei îl arată și numirile de «pecete» și «întărire»: «Iar cel ce ne întărește pe noi... și ne-a uns pe noi este Dumnezeu, Care ne-a și pecetluit pe noi» (II Cor. 1, 21—22), și: «Să nu întristați pe Duhul Sfînt al lui Dumnezeu, întru Care ați fost pecetluiți în ziua răscumpărării» (Efes. 4, 30). Alte numiri ale Tainei sînt: ungerea mîntuirii, împărtășirea Duhului, confirmare, desăvîrșire și altele, toate arătînd roadele sau efectele ei. Cît privește numirea de «Taina puterii mîinilor», aceasta ne arată modul în care această Taină se administra la început de către apostoli (cf. Fapte 8, 17; 19, 6).

Raportul dintre efectele acestei Taine și ale celei a Botezului este asemănător celui dintre creșterea trupească și naștere. Căci precum noul născut are nevoie de o îngrijire deosebită pentru a crește, tot așa și noul născut duhovnicește are nevoie de întărire prin haruri noi, spre a crește în noua viață pe care a dobîndit-o prin botez. Așadar, harul primit prin Taina sfîntului mir este necesar creșterii și desăvîrșirii moral-spirituale a celui renăscut prin botez, fapt pentru care unii părinți bisericești, ca bunăoară Chiril al Ierusalimului, spun că abia după primirea sfîntului mir, noul botezat e vrednic să poarte numele de creștin. Necesitatea acestei Taine o arată și Nicolae Cabasila, care spune că prin Taina sfîntului mir se pun în lucrare puterile date omului prin botez.

Deși nu se cunoaște momentul instituirii acestei Taine, caracterul ei de Taină, și nu de simplă ierurgie asemănătoare ungerii cu untdelemn din Vechiul Testament, rezultă din numirile pe care ea le poartă, numiri care se referă atît la partea văzută și nevăzută a ei, cît și la efectele ei asupra primitorului (Fapte 8, 14—16; 19, 6; Evr. 6, 2; I Ioan 2, 20; Efes. 4, 20; Ioan 7, 38; I Cor. 1, 21—23 ș.a.). Atît sinodul din Laodiceea, cît și numeroși sfinți părinți, ca: Irineu, Teofil de Antiohia, Ciprian, Chiril al Ierusalimului, Fericitul Augustin și alții ne dau mărturie cu privire la numirile și importanța acestei Taine.

Cu privire la modul de administrare a ei, Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție ne oferă dovezi din care rezultă că această taină se săvîrșea la început în două feluri: prin punerea mîinilor de către apostoli sau de către episcopi asupra celor botezați, sau prin ungerea cu mir sfințit.

Dar indiferent dacă ambele practici coexistau în epoca apostolică, sau dacă practica ungerii e mai nouă, apărind odată cu răspîndirea creștinismului în spații mai largi și mai îndepărtate, unde Apostolii și episcopii nu se puteau deplasa ușor și unde Taina se săvîrșea de către preoți, prin ungere cu mirul sfințit anterior de apostoli sau de episcopi, este absolut sigur că ambele practici se refereau la una și aceeași Taină, deoarece sfinții părinți fie că vorbesc despre Taina «punerii mîinilor», fie a «mirungerii» aduc aceleași temeiuri biblice în favoarea amîndurora. Deci punerea mîinilor și ungerea cu mir sfințit reprezintă două lucrări deosebite ca formă, dar ambele legate de aceeași Taină, avînd același efect. Remarcăm că astăzi Biserica Ortodoxă săvîrșește această taină prin episcop sau preot, dar numai prin ungere cu mir sfințit, în timp ce Biserica Romano-Catolică păstrează în ritualul Tainei ambele forme împreunate, ceea ce constituie o dovadă în plus că este vorba de una și aceeași taină.

Materia Tainei este mirul sfințit (untdelemn amestecat cu numeroase aromate), care se sfințește de Patriarhul fiecărei Biserici Autocefale înconjurat de tot soborul ierarhilor în funcțiune, în Joia Patimilor.

Formula Tainei este :

«*Pecetea darului Duhului Sfînt*».

Ungerea trupului la principalele organe se face pentru ca Duhul Sfînt să imprime acestora puterea de a-și îndeplini funcțiile lor în vederea creșterii și desăvîșirii primitorului în viața duhovnicească.

Biserica Ortodoxă administrează Taina sfîntului mir îndată după botez. Această practică străveche își află temeiul în cuvintele sfîntului apostol Pavel : «*Nu întristați pe Duhul Sfînt al lui Dumnezeu, întru care ați fost pecetluiți în ziua Răscumpărării*» (Efes. 4, 30). «*Ziua Răscumpărării*» înseamnă aici ziua botezului (cf. Sf. Chiril al Ierusalimului, cateh. 3, 1; can. sinod. Laodicea; epist. papei Melchisedec către episcopi spanioli etc.).

Împotriva acestei practici străvechi, Biserica Romano-Catolică începînd cu veacul XIII, amîină conferirea acestei taine copiilor pînă la vîrsta de 12 ani, sau cel puțin 7 ani, numînd-o «*Sacramentum Confirmationis*» (sacramentul confirmațiunii). Ea justifică această practică pe considerentul că dacă Taina se dă copiilor îndată după botez, ea este de puțin folos, deoarece ei n-au atunci rațiunea dezvoltată, în timp ce dacă se administrează mai tîrziu, cînd aceștia au rațiunea mai dezvoltată, ea constituie într-adevăr, un mijloc de întărire și pregătire în lupta pentru credința în Hristos.

Această justificare n-are însă temeiuri suficiente, deoarece este mai firesc și mai logic, precum rezultă din însăși ființa acestei Taine, ca ea să fie împărtășită copiilor îndată după botez, deoarece atunci ea este mai necesară dezvoltării spirituale a noilor botezați, ca urmare a renașterii lor prin Taina botezului. Numai această Taină face ca bogăția darurilor Botezului din «*ziua răscumpărării*» să devină însușire personală a creștinului, pentru ca acesta, îndată după botez, să poată înainta pe calea înnoirii, sfințirii și creșterii sale duhovnicești. Nu este deci de mirare dacă în zilele noastre se ridică printre teologii romano-catolici glasuri care exprimă dorința ca această Taină să se administreze și în Biserica lor copiilor îndată după botez.

Protestanții, denominațiunile creștine și sectele nu recunosc această Taină nici măcar ca simbol, afirmînd că Sfînta Scriptură nu vorbește nicăieri despre o asemenea Taină, ea fiind doar o ceremonie unită cu botezul, iar ungerea cu mir e o practică nu numai fără caracter de taină, dar ea nici nu provine de la Hristos. Afirmațiile lor sînt însă lipsite de adevăr, deoarece, din faptul că nu oricine boteza în timpul apostolic era și îndreptățit să-și pună mîinile asupra celor botezați, ci numai apostolii (iar mai apoi episcopii), rezultă că ea era o Taină deosebită de cea a botezului, prin care se împărtășea Duhul Sfînt celor botezați (Fapte 8, 14—15). Cît privește ungerea cu mir sfințit, ea a înlocuit practica punerii mîinilor, dar efectele acesteia rămîn identice cu cele ale punerii mîinilor care rămîne numai în practica hirotonirii. Rezultă că punerea mîinilor din epoca apostolică a fost o practică importantă, deoarece aflăm din Noul Testament că ereticul Simon Magul a insitat pe lîngă apostolii Petru și Ioan să-i vîndă puterea de a împărtăși pe Duhul Sfînt (cf. Fapte 8, 18—19).

Cît privește obiecția care vine din aceeași parte, anume că Duhul Sfînt poate fi împărtășit nu numai celor botezați, ci și celor nebotezați fără Taina mirului, cum a fost cazul cu păgînii sutașului Corneliu (cf. Fapte 10, 44 șu.), ea nu poate sta în picioare, deoarece acest caz arată numai faptul că Duhul Sfînt poate fi împărtășit în mod extraordinar și pe altă cale decît cea a sfîntelor Taine, deoarece «*vîntul suflă unde vrea*» (Ioan 3, 8); dar calea obișnuită de împărtășire a Duhului, lăsată de Mîntuitorul Hristos Bisericii Sale, rămîne, desigur, numai cea a Tainelor.

Sfînta Taină a Euharistiei

Numele acestei taine vine de la cuvîntul grecesc *εὐχαριστία* = mulțumire, deoarece Mîntuitorul Hristos, înainte de a o institui la Cina cea de Taină, mai întîi a mulțumit lui Dumnezeu prin rugăciune,

iar după aceea a binecuvîntat pîinea, a frînt-o și a dat-o sfinților apostoli.

Sfînta Euharistie (Cuminecătură, Împărtășanie) este Taina prin care, sub forma pîinii și a vinului, creștinul se împărtășește cu însuși trupul și sîngele Domnului, prezente în mod real prin prefacerea elementelor (pîinea și vinul), la jertfa euharistică de la Sfînta Liturghie.

Ea este cea mai însemnată dintre toate Tainele, deoarece în timp ce prin celelalte Taine creștinul primește numai harul divin, prin Sfînta Euharistie el se împărtășește cu însuși izvorul harului, cu Domnul Iisus Hristos întreg. Unirea cu Hristos în Euharistie este și actul de înfăptuire și creștere continuă a relațiilor din lăuntrul unității Bisericii ca trup al lui Hristos, desăvîrșindu-se astfel lucrarea începută prin botez și mirungere. De aceea, Sfînta Euharistie este prin excelență Taina unității Bisericii, «căci o pîine, un trup sîntem cei mulți; căci toți ne împărtășim dintr-o pîine» (I Cor. 10, 17).

Sfînta Euharistie are numeroase numiri: Cina Domnului, ospățul Stăpînului, frîngerea pîinii, paharul binecuvîntării, paharul mîntuirii, paharul vieții, ospățul iubirii, Dumnezeieștile și Înfricoșătoarele Taine, Împărtășanie, Cuminecătură etc.

Taina Sfîntei Euharistii a fost instituită de Mîntuitorul la Cina cea de Taină, atunci cînd luînd pîinea în mîinile Sale, a mulțumit și a binecuvîntat, a frînt și a dat Sfinților Săi apostoli, zicînd:

«Luați, mîncăți, acesta este trupul Meu...», apoi, luînd paharul și mulțumind, a zis: «Beți dintru acesta toți, acesta este sîngele Meu al legii celei noi...» (Matei 26, 26—28; Marcu 14, 22; Luca 22, 10).

Apoi Mîntuitorul a poruncit apostolilor: «Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea» (Luca 22, 19, comp. I Cor. 11, 25).

Materia Sfîntei Euharistii este pîinea și vinul, ca produse specifice ale priceperii omenești în materie de hrană. Pîinea trebuie să fie din grîu curat, dospită, cum a fost la Cina cea de Taină, iar vinul să fie curat, din trupuri (rodul vitei), indiferent de culoare, amestecat cu puțină apă (care s-a turnat în potir la proscomidie).

Momentul prefacerii cinstitelor daruri de pîine și de vin ce sînt puse înainte, în trupul și sîngele Domnului, este acela în care preotul liturghisitor rostește epicleza sau rugăciunea de chemare sau invocare a Duhului Sfînt peste darurile euharistice și le binecuvîntează, pentru ca Duhul Sfînt să le prefacă în trupul și sîngele Domnului. La Liturghia sfîntului Ioan Gură de Aur, această rugăciune are următorul cuprins: «Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească și fără de sînge și cerem și ne rugăm și cu umilință la Tine cădem, trimite Duhul Tău cel Sfînt peste noi și peste aceste daruri ce sînt puse înainte, și

fă adică pîinea aceasta cîstit trupul Hristosului Tău, iar ce este în paharul acesta, cîstit sîngele Hristosului Tău, prefăcîndu-le cu Duhul Tău cel Sfînt». La Liturghia sfîntului Vasile cel Mare, epicleza este mai lungă, deși în fond are același conținut.

Spre deosebire de Biserica noastră, romano-catolicii întrebuintează la Sfînta Euharistie pîine nedospită sau azimă (ostia). Această inovație s-a introdus în Apus încă din veacul VI, dar ea s-a generalizat abia în veacul XI, devenind unul din punctele de dispută și polemică dintre Biserica răsăriteană și cea apuseană, care a contribuit la schisma cea mare din 1054. Temeiul acestei inovații a fost părerea greșită că Mîntuitorul Hristos, la Cina cea de Taină, serbînd Paștile odată cu cele ale iudeilor a folosit asemenea acestora azima. Dar eroarea lor se poate vedea chiar din textul Evangheliilor sinoptice, în care toți cei trei evangheliști care relatează evenimentul instituirii Sfîntei Euharistii, numesc pîinea întrebuintată de Mîntuitorul ἄρτος = pîine dospită și nu ἄζιμος = azimă. Mai mult, evanghelistul Ioan arată lămurit că Mîntuitorul a serbat cu ucenicii Săi Paștile înainte de ziua Paștilor iudeilor: πρὸ δε πης εορτης = iar mai înainte de sărbătoarea Paștilor... (cf. Ioan 13, 1). De asemenea, tot evanghelistul Ioan spune că după ce iudeii au adus pe Iisus de la Caiafa în divan la Pilat, ei n-au intrat în divan (pretoriu), ca să nu se spurce, ci să poată mîncă Paștile (Ioan 18, 28), indiciu sigur că iudeii încă nu își prăznuiseră Paștile. Același evanghelist relatează că după ce Domnul a murit răstignit pe cruce, iudeii s-au grăbit să dea jos de pe cruce trupul lui Iisus și ale celor doi tâlhari, pentru ca acestea să nu rămînă pe cruce, căci era mare ziua Sîmbetei aceleia (Ioan 19, 31), fiind ziua Paștilor.

În concluzie, din relatările celor patru evangheliști rezultă următoarele: Joi seara, la Cina cea de Taină, Mîntuitorul a serbat Paștile cu ucenicii Săi, la care s-a folosit pîine dospită. Vineri, după răstignire, iudeii au luat toate măsurile pentru ca trupurile celor răstigniți să fie date jos de pe cruce, spre a nu rămîne răstignite în ziua de Sîmbătă, cînd ei își serbau Paștile și cînd începeau zilele azimilor, în care ei nu mîncau pîine dospită. Așadar, la Cina cea de Taină, Mîntuitorul și ucenicii Săi au folosit pîine dospită și nu azimă.

Dar romano-catolicii mai susțin în mod greșit că momentul prefacerii cinstitelor daruri în trupul și sîngele Domnului nu e cel al rostirii epiclezei (pe care ei au scos-o cu timpul din Liturghiile lor), ci acela în care se rostesc de către preot cuvintele de instituire: «Luați, mîncăți... Beți dintru acesta toți...». Dar și aici greșeala lor e evidentă, deoarece în momentul în care Mîntuitorul la Cina cea de Taină a rostit aceste cuvinte, El nu avea în mîinile Sale pîinea și pa-

harul cu vin, ci însuși trupul și sîngele Său, căci elementele euharistice fuseseră prefăcute prin rugăciunile de mulțumire și binecuvîntare pe care le rostise înainte de a zice ucenicilor Săi: «*Luafi, mîncăți... Beți dintru acesta toți...*».

Altă dovadă despre momentul prefacerii este existența rugăciunii epiclezei în toate Liturghiile răsăritene și chiar în unele Liturghii mai vechi apusene, din care n-a fost scoasă cu totul, în cele mai multe dintre ele locul ei fiind după cuvintele de instituire. De asemenea, această rugăciune e descrisă și în *Didahia celor 12 Apostoli*, unul din cele mai vechi monumente ale literaturii patristice. Și cu toate încercările teologilor romano-catolici mai vechi sau mai noi, de a diminua importanța epiclezei și de a-i denatura sensul, locul ei din marea majoritate a Liturghiilor după cuvintele de instituire arată categoric că ea este rugăciunea prefacerii, iar cuvintele de instituire în Liturghie n-au decît un rol istoric-narativ.

③ O altă inovație pe care romano-catolicii au introdus-o referitor la Taina Sfintei Euharistii, este că ei nu împărtășesc pe credincioși decît cu trupul Domnului (azima) și nu și cu sîngele Domnului, deoarece, spun ei, acolo unde este trupul, acolo este și sîngele (teoria concomitenței). Dar dacă lucrurile stau astfel, atunci, întrebăm noi, de ce minștrii (săvîrșitorii) Sf. Liturghii se împărtășesc sub ambele forme? Dealtfel, lipsirea credincioșilor de împărtășirea cu sîngele Dmnlui este contrară practicii apostolice, rămasă de la Mîntuitorul Iristos, după cum rezultă din cele spuse de Sf. Apostol Pavel: «*Paharul binecuvîntării... nu este oare împărtășirea cu sîngele lui Hristos?*» (I Cor. 10, 16).

După învățătura ortodoxă, Sfînta Euharistie are un întreit caracter: de taină, de jertfă și de ospăț comemorativ sau anamnetic. Ca taină, Euharistia este împărtășirea cu însuși trupul și sîngele Domnului, prezente în mod real sub forma pîinii și a vinului, după prefacerea elementelor euharistice la Sf. Liturghie prin epicleză. Instituirea ei s-a făcut la Cina cea de Taină, prin cuvintele Mîntuitorului: «*Luafi, mîncăți, acesta este trupul meu... Beți dintru acesta toți, acesta este sîngele meu...*», numite cuvinte de instituire, al căror sens e literal și nu simbolic, precum rezultă din numeroase texte din Noul Testament (Matei 26, 26—28; Marcu 14, 22—24; Luca 22, 17—20; I Cor. 11, 23—26; comp. Ioan 6, 50 ș.u.).

Ca jertfă, Sfînta Euharistie este actualizarea pe sfintele altare, pînă la sfîrșitul veacurilor, a jertfei de pe cruce a Mîntuitorului, ea avînd toate elementele caracteristice unei jertfe: altar, jertfitor, victimă, aducere și primire, din cuvintele: «se frînge», «se varsă», «se

dă», rezultînd caracterul ei de jertfă reală, în esență identică cu jertfa de pe cruce, dar săvîrșită sub formă nesîngerioasă, după profeția lui Malahia (Mal. 1, 11). Momentul aducerii jertfei este cel al prefacerii darurilor de jertfă în trupul și sîngele Domnului, prin rostirea de către preot a epiclezei.

Euharistia are însă și caracterul de ospăț comemorativ sau anamnetic, ea fiind o aducere aminte, o anamneză a întregii opere mîntuitoare a lui Hristos, după porunca dată apostolilor: «*Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea*» (Luca 22, 19), completată astfel de sfîntul apostol Pavel: «*Căci de cîte ori veți mîncă pîinea aceasta și veți bea paharul acesta, moartea Domnului vestiți, pînă cînd va veni*» (I Cor. 11, 26).

Săvîrșitorul Sfintei Euharistii este episcopul sau preotul, ca urmași ai sfîntilor apostoli, cărora Mîntuitorul le poruncise: «*Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea*» (Luca 22, 19; I Cor. 11, 26). Cu învoirea și din încredințarea episcopilor și preoților, diaconii pot duce și împărți Sfînta Euharistie celor bolnavi sau celor din închisori.

Primitorii sînt toți creștinii care nu s-au despărțit sau n-au fost excluși din Biserică și care s-au pregătit pentru primirea Sfintei Euharistii prin Taina Pocăinței. Biserica recomandă fiilor ei duhovnicești o cît mai deasă împărtășanie (deși nu zilnică), iar ca obligație minimală, de patru ori pe an, în cele patru posturi, sau cel puțin o dată pe an, în Postul Patruzecimii. Fiindcă Sfînta Euharistie e o taină pentru toți, Biserica noastră a împărtășit totdeauna și copiii îndată după Botez. Față de această practică străveche a Bisericii, romano-catolicii precum și protestanții nu împărtășesc pe copii pînă după confirmare, dar aceasta s-a introdus în Biserica apuseană abia din veacul XII încoace.

Efectele Sfintei Euharistii sînt: a) Unirea celui ce se împărtășește cu Iisus Hristos, după cuvintele Lui: «*Cel ce mîncă trupul Meu și bea sîngele Meu petrece întru Mine și Eu întru el*» (Ioan, 6, 56). b) Fiind o hrană duhovnicească, împărtășirea cu trupul și sîngele Domnului aduce cu sine curățirea de păcate, progres în viața duhovnicească, ea fiind în același timp și arvună vieții veșnice, precum rezultă și din formula împărtășirii: «*Se împărtășește robul lui Dumnezeu (cutare) cu cinstitul și sfîntul trup și sînge al Domnului și Dumnezeului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor și spre viața de veci*». c) Cel ce se împărtășește primește garanția învierii și a nemuririi: «*...cel ce va mîncă din pîinea aceasta nu va muri în veci*» (Ioan, 6, 49).

Desigur, aceste efecte ale Sfintei Euharistii se arată în cei ce o primesc cu vrednicie, după o pregătire corespunzătoare, făcută prin căință, pocăință, rugăciune, post și acte de milostenie. Cei ce se împărtășesc însă, cu nevrednicie, își agonisesc osînda, precum ne încredințează sfântul apostol Pavel: «*Oricine va mănînce pîinea aceasta sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie va fi vinovat față de trupul și sîngele Domnului. Deci să se cerceteze omul pe sine și așa să mănînce din pîine și să bea din pahar; căci cel ce mănîncă și bea din pahar cu nevrednicie, osîndă își mănîcă și bea, nesocotind trupul Domnului*» (I Cor. 11, 27—29).

Învățătura protestantă, ca și cea a unor denominațiuni creștine cu privire la Euharistie e total deosebită de cea a Biseiricii noastre și a celei romano-catolice. Ei refuză Euharistiei atît caracterul de Taină, cît și cel de jertfă, reducînd-o la un simplu ospăț comemorativ, de unde și numirile ce i se dau: cina, masa sau ospățul Domnului.

Dintre protestanți, singur Luther susține prezența reală a Domnului în Euharistie, prin așa-numita *impanație*, (per impanationem), afirmînd că Domnul Hristos se află în pîine, cu pîine, sub pîine (în pane, cum pane, sub pane) și în vin, cu vin, și sub vin (în vino, cum vino, sub vino), trupul Domnului din cer fiind prezent și unindu-se cu pîinea, iar sîngele cu vinul printr-o unire sacramentală, dar elementele (pîinea și vinul) rămîn neschimbate. Cel mai extremist dintre reformatori este Zwingli, care afirmă că în Euharistie Domnul nu e prezent sub nici o formă, deci nici material, nici spiritual, aceasta fiind doar un act comemorativ, în amintirea ultimului Paști serbat de Iisus cu ucenicii Săi. Despre o gustare a trupului lui Hristos nu poate fi vorba nici măcar în sens spiritual, de aceea, cuvintele de la Cină: «*Aceasta este trupul meu*» trebuie înțeles figurat: *acesta înseamnă sau acesta închipuiește*, adică acesta este simbolul trupului Meu.

Calvin ține calea de mijloc între Luther și Zwingli, admitînd o împărtășire spirituală cu trupul lui Hristos, pîinea și vinul fiind mijloacele prin care se primesc în sens spiritual trupul și sîngele Domnului. Datorită concepției sale despre predestinație, el afirmă că această împărtășire spirituală o primesc numai cei predestinați la mîntuire, pe cînd cei reprobați primesc numai pîine și vin.

Denominațiunile creștine sînt mai aproape de Zwingli, susținînd că pîinea și vinul sînt numai simbolurile trupului și sîngelui Domnului, iar cuvintele: «*acesta este trupul meu*» și: «*acesta este sîngele meu*» au sensul: acestea sînt simbolurile trupului și sîngelui meu. Faptul că pîinea și vinul de la Cina Domnului au fost elemente naturale, spun ei, rezultă chiar din referatul instituirii: «*Adevăr grăiesc vouă, de acum*

nu voi mai bea din rodul viței, pînă în ziua în care îl voi bea nou, în împărăția lui Dumnezeu» (Marcu 14, 25; Matei 26, 29). Vorbindu-se aici despre rodul viței, înseamnă că la Cina Mîntuitorul și Apostolii au băut vin.

Dar interpretarea cuvintelor «*acesta este*» ca echivalînd «*acesta simbolizează*» n-are nici un temei (ermeneutic), deoarece în toate referatele de instituire sensul acestor cuvinte este cel real. Că este vorba de un sens real, reiese din textul de la Ioan 6, 50 ș.u., Iisus numindu-Se pe Sine «*pîinea care s-a pogorît din cer*», pe care dacă iudeii n-o vor mînce, nu vor avea viață veșnică, unii dintre cei ce îl ascultau s-au scandalizat, zicînd: «*Cum poate acesta să ne dea trupul Său să-l mîncăm?*» (Ioan 6, 52). Ba chiar și unii dintre ucenicii săi ziceau: «*Greu este cuvîntul acesta cine poate să-l înțeleagă?*» (Ioan 6, 60). Acestor nedumeriri Mîntuitorul le dă răspuns, întărind sensul inițial pe care îl dăduse acestor cuvinte: «*De nu veți mîncea trupul Fiului Omului și de nu veți bea sîngele Lui, nu veți avea viață întru voi*» (Ioan 6, 53). Mai mult, și mai nedumeriți de sensul acestor cuvinte, unii dintre ucenicii care-l urmaseră îl părăsesc, dar nici atunci Mîntuitorul n-a spus că sensul acestor cuvinte ar fi altul decît cel real. Dimpotrivă, i-a întrebat pe cei doisprezece: «*Nu cumva voiți să plecați și voi?*» (Ioan 6, 67), la care Petru a răspuns: «*Doamne, la cine să mergem? Tu ai cuvintele vieții veșnice*» (Ioan 6, 68).

Este deci mai presus de orice îndoială că sensul cuvintelor «*acesta este*» e real și nicidecum figurat.

Cît privește sensul exact al textului de la Marcu 14, 25, în care e vorba de «*rodul viței*», el poate fi aflat ușor prin comparație cu textul de la Luca 22, 17—20. Din acesta din urmă rezultă că numele de rod al viței, de la Marcu 14, 25 este dat la ceea ce Apostolii au băut la Cină din primul pahar, care, precum rezultă din textul amintit de la Luca, conținea vin natural. Mai mult, în textul de la Luca se precizează că Euharistia a fost instituită după cină, deci la al doilea, sau chiar la al treilea pahar: «*Asemenea și paharul, după ce au cinat, zicînd: Acest pahar este Legea cea nouă...*» (Luca 22, 20). Dealtfel, instituirea Sfintei Euharistii la al doilea sau chiar la al treilea pahar (pe care Sfîntul Pavel îl numește în concordanță cu masa pascală iudaică: *paharul binecuvîntării*, referindu-se, desigur la prefacere, cf. I Cor, 10, 16) e confirmată și de Sfîntul Apostol Pavel, bun cunoscător al «*strămoșestilor obiceiuri*» (cf. Gal. 13—14); «*Asemenea și paharul, după cină, zicînd: Acest pahar este Legea cea nouă întru sîngele Meu*» (I Cor. 11, 25).

Așadar, din cercetarea amănunțită a referatelor biblice privitoare la instituirea Sfintei Euharistii, rezultă clar că la Cina cea de Taină,

plinea și vinul euharistic au fost prefăcute în trupul și sîngele Domnului, deci în Euharistie nu poate fi vorba de o împărtășire simbolică ori spirituală. Numeroși Părinți bisericești confirmă acest adevăr. Astfel, sfîntul Ioan Gură de Aur zice: «Nu un om face ca darurile prezente (plinea și vinul) să se prefacă în trupul și sîngele Domnului, ci Hristos care a fost răstignit pentru noi: căruia preotul îi ține locul» (Omil. despre trădarea lui Iuda, I, 6), iar Sfîntul Ioan Damaschin spune: «Plînea și vinul nu sînt nicidecum închipuirea trupului și sîngelui lui Iisus Hristos, ferească Dumnezeu, ci însuși trupul lui Hristos unit cu dumnezeirea... dar nu ca și cum trupul pe care-l ia creștinul ar pogori din cer: plînea și vinul sînt prefăcute în trupul și sîngele Domnului» (Dogmatica, IV, 13).

Dar protestanții și denominațiunile creștine nu recunosc Euharistiei nici caracterul ei de jertfă reală, fie și nesîngeroasă, deoarece, spun ei, Mîntuitorul S-a adus pe Sine jertfă o singură dată (cf. Evr. 10, 12—14), iar această jertfă nu se mai poate repeta niciodată: «Așa și Hristos S-a adus pe Sine jertfă odată, ca să ridice păcatele multora...» (Evr. 9, 28), și: «Căci printr-o singură jertfă adusă adesea veșnica desăvîrșire pe cei ce se sfințesc» (Evr. 10, 14). Ei afirmă că nu e necesară o actualizare a jertfei lui Hristos pentru cei ce voiesc să se mîntuiască, deoarece mîntuirea s-a realizat istoric odată pentru totdeauna, fiind de ajuns ca, prin actul subiectiv al credinței, fiecare creștin să-și însușească această mîntuire, fără o angajare în lucrarea mîntuitoare a lui Hristos, ca lucrare obiectivă în continuare. Din acest motiv, preotul ca organ văzut prin care se săvîrșește această lucrare nu e necesar.

Aceste afirmații nu corespund adevărului. Hristos S-a adus pe Sine jertfă sîngeroasă, o singură dată, iar această jertfă nu se mai repetă, deoarece și-a avut odată pentru totdeauna efectul pentru care s-a adus: răscumpărarea neamului omenesc din robia păcatului, sau, precum preferă ei să spună, împăcarea omului cu Dumnezeu. Dar de aici nu rezultă că Sfînta Euharistie, fără să fie o repetare a jertfei de pe cruce, nu are caracter de jertfă. Dimpotrivă, ea este jertfă și anume, unica jertfă a Domnului care, sub formă sîngeroasă, S-a adus o singură dată, sub formă nesîngeroasă, jertfa se actualizează permanent pe sfintele altare, pînă la sfîrșitul veacului, precum a profetizat proorocul Maleahi (Mal. 1, 11). Această actualizare se face după porunca Domnului, spre a face mereu prezente și vii roadele jertfei de pe cruce în viața credincioșilor, pînă la a doua Sa venire (cf. Luca 22, 19; I Cor. 11, 25—26). Cuvintele Mîntuitorului rostite la instituirea acestei Taine arată că această aducere aminte nu e vorba numai de o anamneză despre ceea ce Hristos a făcut pentru noi, ci de o jertfă adevărată, căci ea

conține toate elementele constitutive ale unei jertfe: altar, victima Hristos sub forma darurilor puse înainte, jertfitorul Hristos prin preotul liturghisitor, nimicirea darurilor de jertfă prin prefacere și Dumnezeu primitorul. Cel ce o primește «în sfîntul, cel mai presus de ceruri și duhovnicescul Său jertfelnic», pentru iertarea păcatelor celor vii și celor morți pentru care S-a adus.

Cît privește expresiile: «părtași la altar», «părtași la jertfelnic», «părtași la masa Domnului», folosite în Sfînta Scriptură și de către Sfîntii Părinți, protestanții și denominațiunile creștine afirmă că toate se referă și toate exprimă numai o jertfă a laudei, jertfă a cinei sau jertfă a buzelor, adică toate arată o jertfă spirituală a credincioșilor: oferirea smerită a vieții lor lui Dumnezeu, prin rugăciune, ca prinos personal oferit de ei pentru binefacerile primite de la Dumnezeu. Deci, în Euharistie nu ar putea fi vorba decît de o jertfă spirituală de laudă, de mulțumire, de dăruire, pe care credincioșii și comunitatea o aduc lui Dumnezeu. Dar o astfel de înțelegere a jertfei euharistice e respinsă categoric de afirmațiile Sfintei Scripturi și ale Sfîntilor Părinți, care vorbesc clar despre caracterul de jertfă, a Sfintei Euharistii. Astfel, Sfîntul Iustin Martirul zice: «Aducem în numele Lui jertfa pe care Domnul Iisus a poruncit să fie adusă, adică jertfa plîinii și a vinului în Euharistie» (Dial. Trifon, 4). Sfîntul Chiril al Ierusalimului o numește «jertfă de ispășire» (cateh. V), iar sfîntul Ioan Gură de Aur afirmă: «De aceea (jertfa de pe Golgota) o aducem și acum, care a fost adusă și nu s-a sfîrșit» (Omil. XVII la Epist. către Evrei).

De asemenea obiecțiunea protestantă împotriva împărtășirii copiilor nu poate sta în picioare, de vreme ce Sfînta Euharistie a fost instituită de Mîntuitorul pentru toți, și El Însuși a poruncit: «Lăsați pruncii să vină la Mine...» (Matei 19, 14).

Nerecunoscînd Euharistiei caracterul de Taină a împărtășirii cu trupul și sîngele real al Domnului și respingîndu-i în același timp caracterul de jertfă, protestanții și denominațiunile creștine insistă îndeosebi asupra caracterului ei anamnetic sau de ospăț comemorativ (masă, cină, ospățul Domnului), dar prin aceasta ei îi retrag acesteia tocmai însușirile esențiale care o așează în fruntea tuturor Tainelor, diminuîndu-i astfel importanța și valoarea ei sacramentală și comunitară, împotriva unor dovezi clare din Revelație.

Din dogma prezenței reale a Mîntuitorului Hristos în Sfînta Euharistie prin prefacerea elementelor euharistice în trupul și sîngele Său, decurg mai multe consecințe de ordin dogmatic, care se pot rezuma în următoarele:

a) După prefacerea pîinii și a vinului în trupul și sîngele Domnului, Sfintei Euharistii i se cuvine aceeași adorare sau închinare pe care o dăm Mîntuitorului Hristos;

b) Împărtășindu-ne cu trupul și sîngele Domnului, ne împărtășim și cu dumnezeirea Sa, căci dumnezeirea Mîntuitorului rămîne nedespărțită de omenitate în persoana Sa;

c) În fiecare pîrticică din pîinea și vinul euharistic după prefacere, se află Iisus Hristos întreg, sub ambele naturi. Sfărîmarea și împărțirea se referă la elementele euharistice, dar nu la trupul și sîngele Domnului, care nu se sfarmă și nu se împart, ci rămîn unite și întregi, așa cum au fost și în persoana Mîntuitorului.

d) Indiferent în cîte locuri se săvîrșește Sfînta Euharistie în același timp, în toate aceste locuri se află unul și același trup și sînge al Domnului, deci Același Hristos întreg. Aceasta, deoarece pîinea și vinul de pe Sfînta Masă a fiecărui altar se prefac în unul și același trup și sînge al lui Hristos, formînd o unitate cu trupul lui Hristos din ceruri;

e) Pîinea și vinul prefăcute în trupul și sîngele Domnului rămîn trup și sînge atîta vreme cît durează aceste elemente și nu numai în momentul în care creștinii se împărtășesc cu ele. De aceea, ele trebuie păstrate cu cea mai mare grijă în vase sfînite, atunci cînd sînt pregătite pentru împărtășirea bolnavilor sau a altor categorii de credincioși, care nu pot fi prezenți la sfîntirea elementelor euharistice (pentru călători, ostași etc.).

Lipsa de grijă din partea preotului pentru păstrarea nealterată a Sfintei Euharistii, pregătită pentru bolnavii de peste an, sau nepotrivirea sfîntelor la timpul convenit, sînt considerate sacrilegii, pentru care preotul vinovat poate fi pedepsit chiar cu depunerea din cler. Dacă totuși, din motive imprevizibile de forță majoră (inundații, cutremure de pămînt, incendii etc.) s-ar întîmpla ca Sfînta Euharistie să se degradeze, atunci, spre a nu fi profanată, se recomandă să fie îngropată adînc în pămînt, să fie arsă, iar cenușa să fie aruncată într-o apă curgătoare.

Sfîntă Taină a Mărturisirii

Deoarece nu există nici un om care să viețuiască și să nu păcătuiască, Mîntuitorul Hristos, în vederea iertării păcatelor săvîrșite de la oameni după botez, a instituit Taina Pocăinței sau a mărturisirii sau a spovedaniei. Această taină a instituit-o și pentru faptul că El Însuși a acordat adeseori unor oameni iertare de păcate (Marcu 2, 5; Luca 5, 20; 7, 47 ș.a.), iar puterea de a ierta păcatele a dat-o mai tîrziu și ucenicilor Săi și urmașilor acestora (Ioan 20, 23).

Pocăința este Taina prin care creștinul căindu-se de păcatele săvîrșite și mărturisindu-le înaintea preotului duhovnic, primește de la Dumnezeu, prin dezlegarea preotului, iertarea păcatelor, fiind reasezat în starea harică din care căzuse datorită lor. Momentele esențiale ale acestei Taine sînt următoarele:

1. Luînd hotărîrea de a se îndrepta, penitentul se apropie de Dumnezeu în scaunul mărturisirii cu umilință și cu inima înfrîntă, mărturisind duhovnicului toate păcatele săvîrșite de la ultima sa mărturisire;

2. Manifestînd părere de rău și căință pentru păcatele făcute, penitentul făgăduiește că în viitor se va strădui să nu mai facă astfel de păcate;

3. Duhovnicul dă dezlegare de păcate celui ce s-a mărturisit;

4. În sfîrșit, după povețele necesare, duhovnicul dă penitentului canonul sau epitimia, ca printr-o anumită trudă personală să-și amintească de greutatea păcatului și de condiția lui muritoare.

Instituirea Tainei. Această Taină necesară pentru iertarea păcatelor și pentru redobîndirea sănătății sufletești și reasezarea creștinului în starea harică din care căzuse, a fost mai întîi făgăduită de Mîntuitorul Apostolilor Săi: *«Amin grăiesc vouă: Oricîte veți lega pe pămînt, vor fi legate și în cer, și oricîte veți dezlega pe pămînt, vor fi dezlegate și în cer»* (Matei 18, 18), iar după învierea Sa, a fost instituită ca Taină, cînd s-a arătat Apostolilor și a suflat asupra lor, zicînd: *«Luați Duh Sfînt, cărora le veți ierta păcatele, se vor ierta lor; și cărora le veți ține, vor fi ținute»* (Ioan 20, 22—23).

Taina Pocăinței are numeroase temeuri în Sfînta Scriptură și în Sfînta Tradiție, din care rezultă practicarea ei continuă încă din epoca apostolică (Fapte 19, 18; I Ioan 1, 9; Iac. 5, 16; comp. I Cor. 5, 1—7; II Cor. 2, 5, 11 ș.a.). Subliniind importanța deosebită a acestei Taine, sfîntul Ioan Gură de Aur zice: *«Preoții locuiesc pe pămînt, dar dispun de cer, căci au primit o putere pe care Dumnezeu n-a dat-o nici îngerilor, nici arhanghelilor, căci n-a zis acestora: Oricîte veți dezlega și lega pe pămînt... vor fi dezlegate sau vor fi ținute în cer. Această legătură a sufletului se înalță pînă la cer. Căci orice hotărîsc preoții jos, confirmă Dumnezeu sus... Aceștia au primit puterea nu asupra necurăției trupesti, ci asupra celei a sufletului și nu de a fi martori ai curățirii, ci a curății radical de păcate»* (Despre Preoție, III, 5—6).

În privința modului în care se făcea mărturisirea, istoria Bisericii ne arată că încă din epoca apostolică ea se făcea atît în secret, cît și public, dar totdeauna înaintea episcopului sau preotului, care, ca mar-

tor al lui Dumnezeu, este singurul în măsură și în drept să exercite puterea de a lega și dezlega păcatele oamenilor (Origen, Omil. 2 la Ps. 37 și sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre Preoție*, III, 3—6). Dar pentru necesități de ordin practic, la sfârșitul veacului IV, patriarhul Constantinopolului, Nectarie a interzis mărturisirea publică, astfel că rînd pe rînd, mărturisirea privată s-a generalizat în întreaga Biserică răsăriteană, practică mult mai potrivită sub aspect psihologic și moral decît cea a mărturisirii publice. Rezultă deci că forma mărturisirii: publică sau privată (secretă) nu ține de esența Tainei, Biserica fiind în drept să facă unele concesii în această privință, fără ca prin aceasta să se atingă esența Tainei.

Formula de dezlegare, rostită de preotul duhovnic după ce penitentul și-a mărturisit păcatele, este următoarea: «Domnul și Dumnezeu nostru Iisus Hristos, cu darul și cu îndurările iubirii Sale de oameni, să te ierte pe tine, fiule (sau fiică)... și să-ți lase toate păcatele. Și eu, nevrednicul preot și duhovnic, cu puterea ce-mi este dată, te iert și te dezleg de toate păcatele tale, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Amin».

Indiferent din partea cui vine obiecțiunea că preoții fiind ei înșiși oameni păcătoși, nu pot ierta nici dezlega păcatele oamenilor, ea însă n-are temei, deoarece orice Taină, deci și cea a pocăinței, nu depinde de vrednicia morală a săvîrșitorului, iar în cazul de față preotul nu dă dezlegarea de păcate prin puterea lui, ci Dumnezeu este Cel iartă păcatele cu harul Său, prin mijlocirea preotului. Aceasta se referă deopotrivă la Apostoli, episcopi și preoți, care toți sînt oameni păcătoși (Fapte 10, 25-26; II Cor. 4, 7; I Tim. 1, 15; I Ioan 1, 8 ș.a.). Adevărul că nu preotul iartă păcatele penitenților cu puterea sa, ci Dumnezeu este cel ce iartă rezultă din însăși formula dezlegării, rostită de preot: «Domnul și Dumnezeu nostru Iisus Hristos... să te ierte pe tine, fiule..., iar eu nevrednicul preot și duhovnic, cu puterea ce-mi este dată, te iert și te dezleg...».

Efectele Pocăinței. Fiind instituită de Mîntuitorul pentru curățirea de păcate și împăcarea omului cu Dumnezeu, este de la sine înțeles că primul și cel mai important efect al ei este iertarea păcatelor celui ce s-a pocăit și reșezarea lui în starea harică din care căzuse datorită săvîrșirii acestora. Însuși Mîntuitorul, după ce Zaheu și-a recunoscut păcatele, făcînd pocăință, a grăit către acesta: «Astăzi s-a făcut mîntuire casei acesteia... căci Fiul Omului a venit să caute și să mîntuiască pe cel pierdut» (Luca 19, 9-10), iar tîlharului de pe cruce care s-a pocăit în ultimul moment i-a zis: «...astăzi vei fi împreună cu mi-

ne în rai» (Luca 23, 43). Lămurit vorbește în această privință și Sfîntul Apostol Ioan: «Dacă ne mărturisim păcatele, El (Dumnezeu) este credincios și drept ca să ne ierte păcatele și să ne curățească de toată nedreptatea» (I Ioan, 1, 9).

În al doilea rînd, cel ce își mărturisește păcatele în convingerea că acestea, prin dezlegarea preotului i-au fost iertate, simte cu adevărat o ușurare sufletească, se simte mai aproape de Dumnezeu și de semenii și e mai dispus să trăiască astfel încît să nu mai recadă în păcatele care l-au înstrăinat de Dumnezeu. Simțindu-se mai ușurat și mai liniștit, este mai împăcat în sufletul său și mai inclinat să pășească pe calea virtuții, aceasta și ca urmare a sfaturilor și îndemnurilor pe care le-a primit de la duhovnic în scaunul mărturisirii.

Dar pentru ca Taina Pocăinței să aibă aceste efecte, penitentul trebuie să îndeplinească următoarele condiții:

a. Să facă o mărturisire sinceră și completă înaintea duhovnicului, părăindu-i rău de păcatele săvîrșite, recunoscîndu-se vinovat în fața lui Dumnezeu și să-și propună cu tărie să nu mai săvîrșască astfel de păcate.

b. Hotărîrea de a nu mai păcătui trebuie să o pună în practică, astfel ca, de la o mărturisire la alta, să se constate îndreptarea acestuia și să se vadă o stăruință din partea lui în a se dezbara de păcatele făcute mai înainte;

c. Să aibă convingerea că mila și bunătatea lui Dumnezeu sînt atît de mari, încît ele pot ierta orice păcate, dacă cel ce le-a săvîrșit arată căință adevărată;

d. Să-și împlinească epitimia sau canonul dat de duhovnic, deoarece prin aceasta poate evita prilejurile de a păcătui și este ajutat să învingă păcatul. Desigur, aceste epitmii vor fi astfel alese de duhovnic astfel încît să-l ajute pe penitent, chiar la părăsirea căii păcatului, ținînd seama de firea, starea sufletească, posibilitățile spirituale și materiale ale acestuia.

Dacă în general, asemenea Bisericii Ortodoxe și Biserica Romano-Catolică, spre deosebire de protestanți, consideră pocăința ca Taină, fiind de acord asupra principalelor momente ale acesteia, totuși în legătură cu această Taină, romano-catolicii au introdus o serie de inovații care potrivit concepției ortodoxe îi denaturează sensul și îi micșorează importanța.

Astfel, în legătură cu epitimiile, pe care Biserica Ortodoxă le socotește un mijloc pedagogic spre îndreptarea celor ce s-au mărturisit, Biserica Romano-Catolică le consideră ca pedepse ispășitoare și satis-

faceri aduse dreptății dumnezeiești. Caracterul ispășitor al epitimiiilor duce în mod necesar la o serie de teorii greșite cu privire la iertare, la purgator și la tezaurul meritelor prisositoare ale sfinților, cu totul străine Bisericii Ortodoxe.

După concepția Bisericii apusene, orice păcat greu trebuie pedepsit nu numai cu pedepse veșnice, ci și cu pedepse vremelnice, care satisfac dreptatea dumnezeiască. Prin Taina Pocăinței, creștinul este eliberat de vina și de pedeapsa veșnică, dar pedepsele vremelnice trebuie să le ispășească fie în această viață, fie după moarte. Cei ce nu le-au putut ispăși în viață le vor ispăși în purgator. Prin puterea ei de a lega și a dezlega, Biserica poate scurta sau șterge pedepsele vremelnice fie aici în viață fie după moarte în purgator. Această ușurare de pedeapsă Biserica o face nu numai în virtutea puterii sale primite de la Domnul, ci și cu ajutorul faptelor prisositoare din tezaurul sfinților, pe care ea le împarte, prin indulgențe, celor ce au nevoie de ele.

În felul acesta s-a schimbat în Biserica Romano-Catolică sensul Tainei Pocăinței. Căci dacă iertarea păcatelor prin pocăință este o învățătură dogmatică a Bisericii Ortodoxe, care rezultă în mod clar atât din Sfânta Scriptură, cât și din Sfânta Tradiție, a susține însă că Biserica are dreptul să dea indulgențe pentru pedepsele vremelnice este o învățătură fără nici un temel scripturistic sau patristic.

Cit privește teoria meritelor prisositoare ale sfinților, ea de asemenea n-are nici un temel, fiind în contradicție cu textul de la Luca 17, 10: *«Așa și voi, când veți face toate cele poruncite vouă, să ziceți: Slugi netrebnice sîntem, pentru că am făcut ceea ce eram datori să facem»*. Și cu toate că unii dintre sfinți au excelat printr-o viață plină de toate virtuțile, faptele lor au fost făcute tot cu ajutorul harului divin, precum spune sfântul apostol Pavel despre sine însuși: *«Dar cu harul lui Dumnezeu sînt ceea ce sînt și harul Lui care este în mine n-a fost în zadar, căci m-am ostenit mai mult decît ei toți, dar nu eu, ci harul lui Dumnezeu care este în mine»* (I Cor. 15, 10). Aceste fapte sînt meritorii și aducătoare de mîntuire, dar nu trebuie să uităm că însăși mîntuirea e un dar al lui Dumnezeu, și nu un drept al omului: *«Căci sînteți mîntuiți din har, prin credință, și aceasta nu de la voi; al lui Dumnezeu este darul, nu din fapte, ca să nu se laude cineva»* (Efes. 2, 8-9). Așadar, meritul pentru orice fapte trebuie înțeles în sens relativ, că, adică, faptele bune sînt condiții necesare de care Dumnezeu a legat moștenirea vieții veșnice, dar ele au un caracter personal, deci nimeni nu poate dispune asupra lor, spre a le împărți altora. Iar mîntuirea subiectivă se obține prin osîrdia celui ce are o credință lu-

crătoare prin iubire (Gal. 5, 6) pentru sine, iar faptele lui nu pot fi transpuse în contul altora.

Mai amintim aici o altă inovație a Bisericii Romano-Catolice care se referă la modul în care se face mărturisirea sub aspect practic: este vorba de mărturisirea *auriculară*, făcută în confesional, un dulap cu două despărțituri, preotul fiind izolat de penitent, pe care nu-l vede, ci numai îi ascultă mărturisirea.

În concordanță cu învățătura lor despre îndreptare și ierarhia bisericească, protestanții refuză să recunoască Pocăinței caracterul de Taină. Luther o consideră uneori ca Taină, dar alteori n-o recunoaște. Atît protestanții, cît și unele denominațiuni creștine consideră pocăința numai ca o căință și convertire pe care o face credinciosul prin propriile sale puteri, asemenea pocăinței cerute de sfântul Ioan Botezătorul celor ce veneau să se boteze la el înainte de venirea harului divin (Matei 3, 2; Marcu 1, 15). Ei consideră pocăința ca un preambul al convertirii, ca o pregătire pentru apropierea de Dumnezeu, dar nicidecum ca un mijloc haric de curățire a păcatelor și de sfințire a credincioșilor. Pocăința admisă de ei nu oferă nici har, nici iertare de păcate și nu are nevoie de preot.

Sfînta Taină a Preoției

Spre deosebire de celelalte Taine în care harul dumnezeiesc se împărtășește credincioșilor prin preot în calitate de săvîrșitor al acestora, preoția sau hirotonia este Taina prin care o persoană e consacrată în scopul de a săvîrși toate celelalte Taine, ca reprezentant văzut al lui Hristos, adevăratul săvîrșitor al tuturor Tainelor. Așadar, Preoția sau Hirotonia este Taina în care, prin punerea mîinilor episcopului și prin rugăciune, harul divin se pogoară asupra unui candidat anume pregătit, sfințindu-l și așezîndu-l într-o treaptă a ierarhiei bisericești, împărtășindu-i acestuia puterea de a învăța cuvîntul lui Dumnezeu, de a săvîrși lucrările sfînte și de a conduce pe credincioși pe calea mîntuirii. Precum se poate vedea, hirotonia e Taina prin care cel ce a primit-o este îndreptățit să continue în Biserică întreita slujire a Mîntuitorului Hristos.

Efectele acestei Taine sînt următoarele: a) Împărtășește celui hirotonit harul și puterea de a îndeplini toate cele ce se țin de treapta în care a fost sfințit (cf. I Tim. 4, 14; II Tim. 1, 6; Fapte 20, 28; Tit 1, 5 ș.a.). b) Imprimă asupra celui hirotonit un caracter neșters (indelebil), făcîndu-l membru al (tagmei sau) cinului preoțesc. Izvorul preoției văzute în Biserică este preoția nevăzută a Mîntuitorului Iisus Hris-

tos, de aceea, preotul săvârșește lucrările sfinte în Biserică în numele lui Iisus Hristos.

Instituirea Tainei. Taina Preoției a fost instituită de Mântuitorul Hristos după învierea Sa din morți, atunci când arătându-se Apostolilor le-a zis: *«Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, și Eu vă trimit pe voi. Acestea zicând, a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt, cărora le veți ierta păcatele le vor fi iertate și cărora le veți ține, vor fi ținute»* (Ioan 20, 21-23). Dar încă înainte de a Se înălța la cer, pe aceiași Apostoli i-a trimis în misiunea cu care au fost încredințați, după ce mai întâi vor fi primit pe Duhul Sfânt spre a fi întăriți cu putere de sus, adică să învețe toate neamurile, să le boteze în numele Sfintei Treimi și să-i învețe pe toți să păzească cele poruncite lor, asigurându-i că El, va fi cu ei pînă la sfîrșitul veacurilor (cf. Matei 28, 19-20; comp. Fapte 1, 8 și u.). La rîndul lor, Apostolii au hirotonit și așezat episcopi, preoți și diaconi, transmițându-le același har, iar episcopii au primit de la Apostoli porunci și îndrumări privitoare la modul și condițiile în care și ei, la rîndul lor, vor putea hirotoni episcopi, preoți și diaconi (cf. I Tim. 4, 14; II Tim. 1, 6; Fapte 6, 6; 14, 23; I Tim. 3, 2-15; Tit 1, 5 ș.a.).

Săvîrșitorul acestei Taine este numai episcopul. Acest fapt rezultă clar din îndrumările date de sfîntul apostol Pavel celor doi ucenici ai săi, Timotei și Tit, pe care el însuși i-a hirotonit: *«Mîinile să nu-ți pui degrabă pe nimeni, nici să te faci părtaș la păcatele altora»* (I Tim. 5, 22), îi scrie el lui Timotei, iar lui Tit de asemenea: *«Pentru aceasta le-am lăsat în Creta, ca să îndreptezi cele ce lipsesc și să așezi preoți prin cetăți»* (Tit 1, 5). Aceasta, deoarece numai episcopul are plenitudinea harului în Biserică, precum spune sfîntul Epifanie: *«Demnitatea episcopului are îndeosebi ca scop de a naște părinți, căci episcopilor li se cuvine a înmulți părinții în Biserică lui Hristos»*.

Taina Hirotoniei se săvîrșește în cadrul Sfintei Liturghii prin punerea mîinilor episcopului pe capul celui ce se hirotonește și prin rostirea rugăciunii: *«Dumnezeiescul har care pe cele neputincioase le vindecă și pe cele cu lipsă le împlinește, hirotonește pe cucernicul ipodiamon, diacon, preot, (N) în diacon, preot, episcop. Să ne rugăm dar pentru dînsul ca să vină asupra lui harul Sfîntului Duh»*.

Primitorul Tainei este o persoană de parte bărbătească, de religie ortodoxă, care îndeplinește coadițiile fizice, morale și intelectuale necesare, avînd o pregătire specială în acest sens. În Biserică Ortodoxă și cea Romano-Catolică, femeile nu sînt admise la hirotonie, pe teme-

iuri biblice și patristice. În ultima vreme însă, în numeroase ramuri ale protestantismului, femeile sînt admise la slujirea preoțească.

Remarcăm aici că împotriva hotărîrii unui sinod de la Elvira (Spania) din anul 306, care a impus în Biserică apuseană celibatul obligatoriu al clerului, Sinodul I ecumenic a hotărît că celibatul nu e obligatoriu nici pentru o treaptă din cler, păstrîndu-se astfel pe mai departe vechea datină ca aceia care s-au căsătorit o singură dată înainte de hirotonie, să poată fi ridicați în orice treaptă ierarhică (cf. I Tim. 3, 2). Abia Sinodul VI ecumenic, spre a înlătura practica nepotismului în Biserică, a hotărît ca episcopii să fie necăsătoriți, în timp ce pentru clerul din celelalte trepte a rămas în vigoare hotărîrea amintită a Sinodului I ecumenic.

Taina preoției se dă în trei trepte: episcop, preot și diacon, plenitudinea puterii preoțești primind-o episcopul. Preoția trebuie să aibă continuitate sau succesiune apostolică neîntreruptă, ceea ce înseamnă că ea trebuie să aibă continuitate directă și neîntreruptă de la Sfinții Apostoli și pînă în zilele noastre.

Spre deosebire de Biserică Ortodoxă, de cea Romano-Catolică, de Bisericile Vechi-Orientale și, în parte, de Biserică Anglicană, care învață că ridicarea la demnitatea și slujirea preoțească se face printr-o Taină specială, anume Preoția sau Hirotonia (Taina punerii mîinilor Preoției) prin care cel hirotonit primește Harul întregitei slujiri: de a învăța cuvîntul Evangheliei, de a săvîrși cele sfinte și de a conduce pe credincioși pe calea mîntuirii, protestanții și unele denominațiuni creștine susțin că nu există o Taină a preoției. Ei resping această Taină pe temeiul învățaturii celor dintîi reformatori cu privire la caracterul nevăzut al adevăratei Biserici, care n-are nevoie de existența unei ierarhii bazată pe hirotonie. Ei susțin că nu există o astfel de Taină a hirotoniei, deoarece toți creștinii sînt preoți și deci oricare dintre ei poate fi încredințat de comunitate să îndeplinească slujirea preoțească, această sarcină fiind revocabilă. Așadar, ca membri ai Bisericii văzute, toți creștinii sînt de un singur fel, între preoți și credincioși nefiind nici o deosebire. Aceasta este concepția despre preoția universală, generală sau obștească. Acest mod de a concepe preoția e însă în vădită contradicție, cu numeroase texte din Noul Testament, din care rezultă, cum vom vedea, că ierarhia este ființială Bisericii, ea constituind un sistem de conducere de drept divin (*jure divino*), ca să ne folosim de terminologia lor.

Protestanții și denominațiunile creștine, în deplin acord cu vechiul protestantism, care a proclamat deosebirea între *sacerdotium* (preoție)

și *ministerium* (slujirea preoțească), afirmă despre cea dintâi (sacerdotium) că aparține de drept divin tuturor credincioșilor, în timp ce cea de a doua (*ministerium*), este numai de drept uman. Din acest motiv, ei resping preoția ca Taină.

Bazându-se pe textele din I Petru 2, 5: «Și voi înșivă... faceți-vă pe voi casă duhovnicească, preoție sfântă, ca să aduceți jertfe duhovnicești...» și I Petru 2, 9: «Voi sînteți seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfînt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunătățile Celui ce v-a chemat...», precum și pe cel din Apoc. 1, 6: «Și ne-a făcut pe noi împărăție-preoți lui Dumnezeu, Tatăl Său...», ca și Apoc. 5, 10: «Și i-ai făcut Dumnezeului nostru împărăție și preoți și vor împărați pe pămînt», toți protestanții și celelalte denominațiuni sînt adepții concepției despre preoția universală, care prin botez aparține de drept divin tuturor credincioșilor, dar de drept uman, slujirea preoțească este încredințată de comunitate anumitor persoane (bărbați și chiar femei), fără ca acestea să fie instituite în această funcție prin vreo Taină specială, ci numai printr-o ceremonie simbolcă: punerea mîinilor de către ceata prezbiterilor (cf. I Tim. 4, 14), prin care ele primesc de la comunitate delegația de a învăța cuvîntul lui Dumnezeu, de a săvîrși lucrările sfînte și de a conduce pe credincioși (cf. Conf. Helv. II. 18).

O astfel de concepție despre preoție e greșită, ceea ce se poate dovedi cu numeroase texte din Sfînta Scriptură, precum și cu mărturiile unanime ale Sfînteii Tradiții. Astfel, se știe că Mîntuitorul, la puțină vreme după ce Și-a început activitatea. Și-a ales un număr de doisprezece Apstoli, iar apoi șaptezeci de ucenici; de asemenea Apostolii au instituit ca apostol în locul lui Iuda pe Matia, precum au ales și hirotonit pe cei șapte diaconi și au așezat în cetăți preoți și episcopi. De aici rezultă că în Biserică de la început unii au fost păstori, iar alții păstoriți, cei dintîi fiind așezați în oficiul lor de Însuși Duhul Sfînt. Aceasta înseamnă însă că nu orice creștin poate îndeplini slujirea preoțească, ci numai cei ce posedă harul și puterea preoției de la Duhul Sfînt, printr-o Taină specială, hirotonia. În acest sens sfîntul apostol Pavel întreabă pe corinteni: «Au doară toți sînt apostoli?...»; au doară toți sînt prooroci?; au doară toți sînt învățători?...» (I Cor. 12, 29).

În privința preoției universale, atît Biserica noastră, cît și cea Romano-Catolică recunosc că toți creștinii posedă o preoție universală: toți creștinii au chemarea să aducă slujire lui Dumnezeu între cei ce nu sînt creștini, așa după cum în Vechiul Testament întreg poporul evreu forma o «preoție împărătească», avînd chemarea să slujească împăratului Dumnezeu între celelate neamuri (cf. Ieșire 19, 6; Isaia 61,

6; Ps. 23, 6 ș.a.). Dar precum în Vechiul Testament preoți în sens propriu erau numai cei din smînția lui Aaron, la fel și în Noul Testament preoți care să poată săvîrși Tainele nu numai cei instituiți prin Taina Hirotoniei, prin care ei dobîndesc un har special pentru această slujire, pe care ceilalți creștini nu-l au.

Dealtfel, chiar în epistola I Petru, din care protestanții și denominațiunile creștine iau textele principale în favoarea concepției lor, există un alt text din care rezultă în mod neîndoielnic deosebirea dintre preoția sacramentală și cea universală, pe care o face același Apostol: «Pe preoții cei dintre voi îi rog ca unul ce sînt împreună-preot: păstoriți turma lui Dumnezeu...» (I Petru 5, 1—2). Din acest text rezultă, fără putință de tăgadă, că nu toți creștinii sînt preoți în sens propriu, ci numai cei ce au o preoție asemenea celei a apostolului Petru, cu care el este împreună-preot.

Caracterul de Taină al preoției sacramentale îl dovedesc numeroase texte din Noul Testament, dintre care amintim pe următoarele: (I Tim. 4, 14; II Tim. 1, 6; Fapte 20, 28; Evr. 5, 1—10; I Cor. 12, 28—29; Efes. 4, 11—12; Rom. 12, 6—8; I Petru 4, 10 ș.a.). Dintre acestea considerăm că textele clasice din care rezultă caracterul de Taină a preoției pe următoarele: «Nu fi nepăsător de darul care este întru tine, ce ți s-a dat prin proorocie, cu punerea mîinilor preoției» (I Tim. 4, 14); «Te îndem să ții aprins darul lui Dumnezeu care este întru tine prin punerea mîinilor mele» (II Tim. 1, 6) și: «Luați aminte de voi și de toată turma întru care Duhul Sfînt v-a pus pe voi episcopi, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu, pe care a cîștigat-o cu sîngele Său» (Fapte 20, 28).

Cît privește Sfînta Tradiție, ea se pronunță cu vigoare în favoarea distincției preoției sacramentale, ceea ce rezultă în primul rînd, din spiritul a numeroase canoane ale Sinoadelor ecumenice și particulare, care cuprind diferite sancțiuni privitoare la preoții care s-au făcut nevrednici de slujirea lor. De asemenea, Sfînții Părinți în unanimitate consideră preoția ca Taină, unii dintre ei scriind lucrări speciale asupra ei, cum sînt: sfîntul Grigore Teologul, *Despre fugă*; sfîntul Ioan Gură de Aur, *Despre Preoție*; sfîntul Ambrozio de Milan, *De officiis ministrorum* (*Despre îndatoririle miniștrilor*); sfîntul Grigore cel Mare, *Carte de reguli pastorale* ș.a. Rolul important și ireductibil al ierarhiei în biserică l-a arătat în mod magistral sfîntul Dionisie. Areopagitul, în scrierea sa, *Despre ierarhia bisericească*.

Respingînd preoția sacramentală, și rupîndu-se de această preoție, legată de ierarhie prin succesiune apostolică, protestantismul nu mai posedă capacitatea de a săvîrși Tainele, cu excepția botezului. Teologul S. Bulgakov caracterizează astfel situația în protestantism: «Suprima-

rea ierarhiei a depozat lumea protestantă de darurile Cincizecimii, comunicate în Tainele și cultul Bisericii prin ierarhie, care a primit puterile ei de la Apostoli și de la urmașii lor. Lumea protestantă din această cauză devine asemănătoare creștinilor care, deși sînt botezați în numele Mîntuitorului Iisus, n-au primit Duhul Sfînt, pe care mîinile Apostolilor îl transmiteau de sus» (din *Ortodoxia*, trad. rom. de N. Grosu, pag. 55).

Sfînta taină a nunții

Nunta, Cununia, Căsătoria este Taina prin care un bărbat și o femeie care s-au hotărît în mod liber să trăiască împreună întreaga lor viață, în scopul de a se ajuta reciproc, a naște și crește copii și a se feri de desfrîinare, primesc, prin rugăciunile preotului, harul divin care sfințește legătura lor și îi ajută la împlinirea scopului ei.

Familia bazată pe căsătorie a fost cea mai veche instituție socială, fiind întemeiată de Dumnezeu în rai, ea corespunzînd pe deplin naturii sociale a omului: «Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el» (Fac. 2, 1). Prin participarea Sa la nunta din Cana Galileii și prin săvîrșirea celei dintîi minuni la această nuntă, Mîntuitorul a arătat că acordă o cinste și prețuire deosebită căsătoriei, pe care ulterior avea să o ridice, din ordinea naturii, în cea a harului. Pe baza celor spuse de Fericitul Augustin: «Hristos a întărit la Cana ceea ce Dumnezeu a instituit în rai», unii susțin că la nunta din Cana Mîntuitorul a ridicat nunta la rangul de Taină, afirmație care nu e cu nimic justificată.

Harul ce se împărtășește prin această Taină este necesar pentru transformarea dragostei firești dintre cei doi soți într-o dragoste spirituală desăvîrșită, pentru menținerea bunei înțelegeri dintre ei, pentru îngăduință și ajutorare reciprocă, spre a putea suporta împreună cu curaj și răbdare și a birui toate greutățile inerente vieții de familie, dar și pentru a se împărtăși împreună de toate bucuriile acesteia.

Efectele acestei Taine sînt transformarea legăturii dintre cei doi soți în una asemănătoare celei dintre Hristos și Biserică, așa cum ne arată sfîntul apostol Pavel în Epistola către Efeseni (5, 22—32).

Săvîrșitorul Tainei este episcopul sau preotul, care reprezintă în mod vizibil pe Hristos, Cel ce pecetluiește și sfințește legătura realizată între cei doi prin consimțămîntul lor. Romano-catolicii micșorează caracterul de Taină a nunții, afirmînd că săvîrșitorii acestei Taine sînt cei ce se căsătoresc, iar preotul e numai un martor, fără de care căsătoria nu e valabilă.

Primitorii Tainei sînt doi creștini ortodocși de sex diferit, necăsătoriți, care nu se află într-un grad de rudenie apropiată. Căsătoriile mixte între ortodocși și eterodocși sînt admise, cu condiția ca copiii să fie crescuți în credința ortodoxă. Biserica noastră înfăptuie căsătoria a doua și a treia, din pogorămînt, pentru lipsă de înfrînare.

Formula rostită de preotul prin care se săvîrșește Taina, este: «Se cunună robul lui Dumnezeu (N), cu roaba lui Dumnezeu (N), în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh. Amin».

Însușirile esențiale ale căsătoriei sînt: *unitatea și indisolubilitatea*. Cea dintîi însușire arată că ea este o legătură între un singur bărbat și o singură femeie (monogamia), iar cea de a doua, că această legătură nu se poate desface, ea fiind încheiată pentru întreaga viață, după cuvintele Mîntuitorului: «Ceea ce a împreunat Dumnezeu omul să nu despartă» (Matei 19, 6).

Biserica Ortodoxă, pe temeiul cuvintelor Mîntuitorului: «Oricine va lăsa pe femeia sa în afară de pricină de desfrîinare... și va lua alta, săvîrșește adulter...» (Matei 5, 32 și 19, 9), admite divorțul pentru pricină de desfrîinare, ca și pentru alte motive echivalente în gravitate, arătate de dreptul bisericesc. Biserica Romano-Catolică nu îngăduie însă divorțul pentru nici un motiv, iar dacă cei doi soți nu voiesc să conviețuiască nicidecum, atunci le impune separația de masă și așternut, în speranța că ei se vor împăca.

Protestanții și denominațiunile creștine nu recunosc nunții caracterul de Taină, deoarece, după ei, nu găsim nici materie, nici transmitere de har, nici făgăduință de iertare a păcatelor. După ei, căsătoria nu e decît consimțămîntul reciproc pe care și-l dau viitorii soți spre a trăi împreună, întemeind astfel o familie. Expresia: «Și vor fi amîndoi un trup» (Fac. 2, 24; Efes. 5, 31) arată, după ei, doar strînsa legătură fizică, intimitatea și unitatea naturală dintre cei doi soți, fără a avea semnificația unei legături harice. De aceea, la ei ritualul căsătoriei este foarte simplu, constînd numai din cîteva rugăciuni prin care se cere de la Dumnezeu binecuvîntare asupra soților, în scopul conviețuirii și continuării neamului omenesc.

Împotriva caracterului de Taină al căsătoriei, ei aduc îndeosebi obiecția că în textul de la Efeseni 5, 32, cuvintele sfîntului apostol Pavel: «Taina aceasta mare este...», nu se referă la legătura dintre bărbat și femeie, deci la căsătorie, ci la legătura dintre Hristos și Biserică, pe care Apostolul o numește *taină mare*.

Dar faptul că expresia «taină mare» se referă la căsătorie și nu la legătura dintre Hristos și Biserică rezultă din construcția logică a

întregului text de la Efes. 5, 22 până la 5, 32 în care Apostolul vorbește despre legătura dintre bărbat și femeie prin căsătorie, pe care o compară cu legătura dintre Hristos și Biserică, și nu invers. Aceasta înseamnă că în primul plan al raportului se află căsătoria, iar în al doilea, legătura dintre Hristos și Biserică. Acest fapt se înțelege cu atât mai ușor, cu cât aici sfântul Pavel și-a propus să vorbească efesenilor despre căsătorie, și nu despre legătura dintre Hristos și Biserică, deci peste tot pe primul plan se află căsătoria.

Ca urmare a acestui fapt, expresia de «Taină mare» din textul: «*Taina aceasta mare este, iar eu zic în Hristos și în Biserică*» (Efes. 5, 32), este o însușire pe care sfântul Pavel o atribuie căsătoriei, fiindcă în întregul text de la Efes. 5, 22 până la 5, 32, această legătură se află pe primul plan, deci peste tot legătura dintre bărbat și femeie prin căsătorie este comparată cu legătura dintre Hristos și Biserică și nu invers. Așadar, respectând regulile ermeneutice privitoare la context, numirea de «taină mare» din Efes. 5, 32 se referă la căsătorie, legătură care este icoana fidelă a celei dintre Hristos și Biserică.

Sfinta Taină a Maslului

Maslul sau Eleoungerea este Taina în care, prin rugăciunile preoților și prin ungerea cu untdelemn sfințit, se împărtășește creștinilor bolnavi harul vindecării de bolile sufletești și trupești, precum și iertare de păcate.

Cu toate că în Sfinta Scriptură nu se arată când a fost instituită această taină, sînt însă numeroase dovezi despre practicarea ei de către Sfinții Apostoli. Astfel, sfântul evanghelist Marcu spune: «*Și ieșind ei (Apostolii), au propovăduit tuturor să se pocăiască. Și scoteau afară demoni mulți și ungeau cu untdelemn pe mulți bolnavi și-i făceau sănătoși*» (Marcu 6, 12-13). La această Taină se referă și alte texte (Marcu 16, 18; Luca 9, 6; Fapte 5, 15-16; 19, 12 ș.a.), din care rezultă că ungerea cu untdelemn sfințit era o lucrare externă, văzută, prin care se împărtășea bolnavilor harul vindecător al Duhului Sfînt, ea avînd caracterul unei Taine pe care Apostolii o practicau după porunca Mîntuitorului. Faptul că Apostolii au practicat de timpuriu această Taină, în vremea în care Mîntuitorul propovăduia Evanghelia Sa, dovedește pe de o parte că ea a fost probabil instituită drept cea dintîi dintre toate Tainele, iar pe de alta, că ea a fost un mijloc prin care Mîntuitorul și-a asociat din bună vreme pe Apostoli la acțiune de ajutorare și slujire a celor suferinzi și bolnavi, ceea ce, se pare, o confirmă și textul: «*Și a străbătut Iisus toată Galileea... propovăduind*

Evanghelia împărăției și tămăduind toată boala și neputința ce era în popor» (Matei 4, 23).

Fără a avea caracter de Taină, ungere cu untdelemn se practica și în Vechiul Testament ca mijloc sfințitor: la aducerea jertfelor, la sfințirea obiectelor de cult, la sfințirea persoanelor cu chemări speciale: regi, prooroci, preoți. Este de înțeles, deci, de ce această ungere în Noul Testament a primit și o putere tămăduitoare de boli și de iertare a păcatelor, datorită harului nevăzut al Duhului Sfînt, dobîndind astfel caracter de Taină.

Practicarea obișnuită a acestei Taine este arătată la Iacov 5, 14-15: «*De este cineva bolnav între voi, să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru dînsul, ungîndu-l cu untdelemn întru numele Domnului. Și rugăciunea credinței va mîntui pe cel bolnav și-l va ridica pe el Domnul și de va fi făcut păcate se vor ierta lui*». Din cele spuse de sfîntul Iacov, rezultă următoarele:

a. Ungerea cu untdelemn se administra bolnavilor de către preoții Bisericii, în scopul vindecării de bolile sufletești și trupești, ea aducînd cu sine și iertare de păcate;

b. Această ungere este o Taină, deoarece este împreunată cu rugăciune de către preoți, fiind făcută întru numele Domnului, ea aducînd cu sine vindecare de boli și iertare de păcate.

Despre importanța acestei Taine ne vorbesc numeroși Părinți și scriitori bisericești, ca: Irineu, Origen, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur, Papa Inocențiu I și alții.

Fără vreun temei acceptabil, Biserica Romano-Catolică limitează conferirea acestei Taine numai la bolnavii de moarte, considerînd-o ca ungerea cea mai de pe urmă (*extrema unctio*). Dar așa cum rezultă din cale spuse de sfîntul Iacov, scopul acestei Taine fiind vindecarea creștinilor suferinzi de orice boli, indiferent de felul și gravitatea lor, este de la sine înțeles că ea nu poate fi limitată numai la bolnavii de moarte, căci textul respectiv spune: «*De este cineva bolnav*», nu bolnav de moarte sau bolnav foarte grav. În schimb, acest text justifică practica Bisericii noastre de a săvîrși în timpul Patruzecimii, ca și la hramuri de mînăstiri și biserici maslul de obște pentru toți credincioșii care doresc.

Materia Tainei este untdelemnul sfințit printr-o ierurgie premergătoare ungerii, iar formula este rugăciunea rostită de șapte ori asupra celui bolnav în timpul ungerii: «*Părinte Sfinte, doctorul sufletelor și al trupurilor... tămăduiește pe robul tău acesta (sau roaba ta aceasta) de neputința trupească și sufletească ce l-a cuprins...*».

Săvârșitorii sînt «preoții Bisericii», așadar, nu un singur preot. În practică, Biserica noastră a stabilit ca maslul să fie săvârșit de șapte preoți; în cazuri speciale se admit doi sau trei preoți, iar unul numai în cazuri excepționale.

Primitorii sînt credincioșii bolnavi, indiferent de felul și gravitatea bolii. Deoarece păcatul — de care nu e lipsit nimeni — stă la originea multor boli, în Biserica noastră se practică și maslul de obște pentru toți credincioșii.

Efectele sfîntului Maslu sînt: a) Vindecarea de bolile sufletești și trupești. Dacă însă aceasta nu urmează totdeauna săvârșirii Tainei, bolnavul simte cel puțin o mîngîiere sufletească, dobîndește răbdare în suferință, pregătindu-se astfel pentru un sfîrșit creștinesc al vieții. b) Dar dacă harul acestei Taine nu aduce totdeauna vindecare de boli, rugăciunea credinței este ascultată de Domnul totdeauna, cei ce se roagă și se pocăiesc sincer dobîndesc astfel iertare de păcate.

Protestanții și denominațiunile creștine refuză să recunoască Maslului caracterul de Taină, invocînd diferite motive. Astfel, ei afirmă că aici e vorba numai de o ungere simbolică, pe care Apostolii o practicau spre a împărtăși bolnavilor darul vindecărilor minunate dat lor de Mîntuitorul, dar care, dealtfel, se putea împărtăși și fără ungere, numai cu punerea mîinilor (cf. Fapte 28, 18; Marcu 16, 18). Pe lîngă aceasta, ei mai spun că în textul de la Iacov (5, 14-15) este vorba fie de o vindecare miraculoasă, taumaturgică, datorită darului pe care apostolii îl primiseră de la Hristos, fie de una medicinală, care se datorește efectului ungerii cu untdelemn.

Aceste afirmații n-au însă nici un temei. Vindecările minunate (taumaturgice) se făceau numai în cazuri rare, de către persoane anume înzestrate cu acest dar, care însă nu era legat nicidecum de tagma preotească, deoarece cei ce-l primeau erau aleși după înțelepciunea lui Dumnezeu cea necuprinsă de minte, putînd fi dat chiar și unora care «lucrau fărădelegea» (Matei 7, 22-23). Dar nici de o vindecare naturală sau medicinală nu poate fi vorba, deoarece efectul acestei ungeri nu era numai tămăduirea de boală, ci și iertarea de păcate, care în nici un caz nu putea fi o consecință a ungerii cu untdelemn, ci numai a colaborării acesteia cu «rugăciunea credinței», datorită căreia bolnavul primea și iertare de păcate. De asemenea, dacă ar fi vorba de o vindecare naturală, medicinală, pentru această ungere nu mai era nevoie să fie chemați preoții bisericii, ea putînd fi făcută de oricine din casa celui bolnav. Dar tocmai această precizare că ungerea respectivă trebuie făcută de preoții bisericii întru numele Domnului și împreună cu rugăciune, dovedește caracterul de Taină al Maslului.

IERURGIILE

Ca așezămînt sfînt, întemeiat de Mîntuitorul Hristos și înzestrat de El cu sfintele Taine, mijloacele necesare pentru mîntuirea și sfințirea credincioșilor, Biserica, încă din epoca apostolică, a stabilit și orînduit, alături de sfintele Taine, unele lucrări sfințitoare sau slujbe folositoare creștinilor pentru dobîndirea ajutorului dumnezeiesc în diferite momente și împrejurări din viața acestora. Aceste lucrări se numesc *ierurgii* (de la *ἱεραργία* = lucrare sfîntă). Ele au fost rînduite avîndu-se în vedere diferite nevoi ale credincioșilor, dar domeniul lor este mai extins decît cel a sfintelor Taine, care se împărtășesc numai oamenilor vii.

Astfel, unele ierurgii se împărtășesc oamenilor vii, ca și sfintele Taine, altele se fac și pentru cei morți, iar altele se săvîrșesc și asupra naturii neînsuflețite. Dintre cele care se fac asupra oamenilor vii, unele sînt împreunate cu sfintele Taine, fiind un fel de introducere la acestea (de ex. exorcismele la botez, logodna la cununie, sfințirea untdelemnului premergătoare Tainei sfîntului maslu), în timp ce altele se săvîrșesc ca slujbe aparte (de ex. sfințirea apei, sfințirile sau consacrările de persoane, lăcașuri sfinte, obiecte etc.).

Ierurgiile se împart în: *exorcisme*, *binecuvîntări* și *sfințiri* sau *consacrări*. *Exorcismele* sînt slujbe pentru slobozirea oamenilor, a ființelor neînsuflețite și a lucrurilor de sub puterea diavolului; *binecuvîntările* sînt slujbe pentru dobîndirea ajutorului divin în necazuri și nevoi, iar *sfințirile* sau *consacrările* sînt servicii divine mai solemne prin care persoane, locuri sau lucruri sînt destinate unor scopuri sfinte, fiind scoase din întrebuintarea comună (de ex. tunderea în monahism, hirotesiile, tîrnosirea bisericii, sfințirea cimitirului, a lucrurilor liturgice etc.).

Ierurgiile au fost instituite și sînt săvîrșite de Biserică în scopul ajutorării creștinilor, spre a-și putea cîștiga mai ușor mîntuirea. Dar cu toate că după aspectul lor exterior ele se aseamănă cu sfintele Taine, totuși ierurgiile se deosebesc de acestea prin următoarele caracteristici:

1. În timp ce Tainele sînt instituite de Mîntuitorul Hristos, ierurgiile sînt instituite de Biserică. Datorită acestui fapt, ierurgiile pot fi modificate sau schimbate atît ca fond, cît și ca formă de către Biserică.

în raport cu nevoile credincioșilor, mărimdu-se sau micșorându-se numărul lor, după dreapta socotință a Bisericii;

2. Prin ierurgii se binecuvintează și sfințește întreaga creatură: creștinul în diferite momente ale vieții; așezările omenești; pământul cu roadele lui; apele și văzduhul; locuințele omenești; adăposturile animalelor domestice; animalele și plantele etc., pe când prin sfintele Taine se împărtășește harul divin numai oamenilor vii;

3. Ierurgiile nu împărtășesc har sfințitor, ci numai ajutor dumnezeiesc, care poate fi numit har numai în sensul cel mai general, dacă se consideră har orice binefacere pe care creștinul o primește de la Dumnezeu, precum spune sfântul apostol Iacov: *«Toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, coborîndu-se de la Părintele luminilor»* (Iacov 1, 17). Însă Tainele împărtășesc cu necesitate harul sfințitor sau mîntuitor, ca și alte haruri speciale, după natura fiecărei Taine;

4. Ajutorul dumnezeiesc dobîndit prin ierurgii înlesnește numai sau ușurează cîștigarea mîntuirii, ajutîndu-l pe credincios să pășească și să se mențină pe calea progresului în înduhovnicire, în timp ce harul dobîndit prin sfintele Taine este absolut necesar pentru mîntuire;

5. Efectul ierurgiilor depinde de starea morală și de pregătirea sufletească a celor ce le primesc, pe cînd harul sfintelor Taine lucrează în mod necesar independent de aceasta («ex opere operato»).

Cu toate aceste deosebiri, ierurgiile nu sînt nici simple simboluri privitoare la anumite adevăruri sau făgăduințe, cum le consideră protestanții, nici haina festivă pe care o îmbracă sfintele Taine, cum consideră pe unele din ele romano-catolicii, și nici numai simple rugăciuni pentru diferite nevoi ale creștinilor, ci sînt mijloace reale de dobîndire a harului dumnezeiesc pentru cei ce le primesc cu o pregătire sufletească corespunzătoare, aducînd foloase reale în viața creștinilor care se folosesc de ele.

Fiind instituite de Biserică pentru ajutorarea credincioșilor, este de la sine înțeles că săvîrșitorii lor sînt aceiași care săvîrșesc și Tainele: episcopii și preoții.

Instituind ierurgiile, Biserica a urmat exemplul Mîntuitorului Hristos care a binecuvîntat pîinile (Matei 14, 9; 15, 36); a binecuvîntat copiii (Matei 19, 15); a poruncit Apostolilor să binecuvinteze casele în care vor fi primiți și să scoată demonii din cei îndrăciți (Matei 10, 12; Luca 6, 13). În Noul Testament găsim numeroase texte în care se vorbește despre astfel de lucrări sfinte, săvîrșite de către Apostoli (Fapte 5, 15—16; 28, 8—9). Însă textul la care se referă și protestanții cînd se folosesc de asemenea ierurgii, chiar numai în sens simbolic, este cel din

I Tim. 4, 4—5; *«Pentru că toată făptura lui Dumnezeu este bună și nimic nu este de lepădat, dacă se ia cu mulțumită, căci se sfințește prin cuvîntul lui Dumnezeu și prin rugăciune»*. Dealtfel, acesta este textul cel mai grăitor în sprijinul ierurgiilor.

Astfel, prin sfintele Taine și alături de acestea, prin ierurgii Sfînta Biserică poartă necontenit grijă de a asigura, pînă la sfîrșitul veacurilor, fiecărui credincios dobîndirea împărăției cerurilor.

Sfintele Taine și ierurgii în viața Bisericii și a credincioșilor

Învățătura Bisericii noastre despre Sfintele Taine este strîns legată de cea a prezenței Mîntuitorului și a lucrării Duhului Sfînt în Biserica Sa, înzestrată de Domnul cu putere și cu mijloacele necesare în scopul mîntuirii și a sfințirii credincioșilor. Biserica este domeniul de manifestare a energiei și lucrării Duhului Sfînt, energie care izvorăște din jertfa de pe cruce a Mîntuitorului și care se împărtășește credincioșilor prin sfintele Taine. După expresia unor Sfînți Părinți, Biserica și Tainele ei au izvorît din coasta împunsă a Domnului, iar puterea ei în omenire își are izvorul în învierea Domnului.

Așadar, Biserica este vistieria puterii răscumpărătoare a jertfei de pe cruce, iar prin Tainele cu care a înzestrat-o dumnezeiescul ei Întemeietor ea împărtășește credincioșilor harul divin pînă la sfîrșitul veacurilor. Ea e vistieria nesecată și neîmpuținată a harului divin, pe care îl împărtășește fiilor ei duhovnicești prin sfintele Taine, lucrări văzute, prin care fiecare creștin în parte i se conferă harul care-l renaște și îl ridică la viața suprafirească în Hristos. Prin sfintele Taine, Mîntuitorul Hristos este prezent și activ, prin Duhul Sfînt, în trupul Său tainic, Biserica, al cărei Întemeietor și Cap este, prin ele ea lucrînd mîntuirea și sfințirea credincioșilor, susținînd, întărind și făcînd ca aceștia să progreseze în viața cea nouă în Hristos. De aceea, Biserica nu poate fi concepută fără Taine, după cum nici Tainele fără sau în afară de Biserică. Biserica și Tainele ei se condiționează reciproc, datorită legăturii ființiale și personale dintre Fiul și Duhul Sfînt și împreună-lucrării lor în economia mîntuirii și în Biserică. Totodată, prin ierurgiile ei, Biserica împărtășește credincioșilor săi ajutor dumnezeiesc, folositor progresului duhovnicesc și ușurării dobîndirii mîntuirii de către aceștia.

Sfînta Biserică, stîlp și temelie a adevărului (I Tim. 3, 15), este așezămîntul dumnezeiesc în care creștinul renaște, crește, se îmbogățește și se desăvîrșește în noua viață în Hristos, principalele ei mijloace de care se folosește în acest scop fiind Tainele și ierurgiile ei. Astfel, creș-

tinul renaște la noua viață în Hristos prin Botez, se întărește și sporște în aceasta prin Sfântul Mir, dobîndește hrana duhovnicească și arvuna vieții veșnice prin unirea cu Hristos în Euharistie, se curățește de păcate și se reînnoiește sufletește prin Pocăință, devine preot al lui Hristos prin Hirotonie, se unește pentru conviețuire și înmulțirea neamului omenesc prin Nuntă, dobîndește vindecare de bolile sufletești și trupesti, precum și iertare de păcate prin sfântul Maslu. De asemenea, prin ierurgiile Bisericii, creștinul dobîndește ajutor pentru desăvîrșirea sa morală în vederea mîntuirii.

Dar dacă Biserica este cea care condiționează Tainele, la rîndul ei ea însăși este rezultatul acestora. Prin Botez, Mirungere și Euharistie se realizează incorporarea continuă a credincioșilor în Hristos și în Biserica Sa, prin Pocăință și Maslu, credincioșii își redobîndesc sănătatea sufletească și trupestă, spre a fi vrednici fii ai ei, prin Hirotonie se nasc slujitorii ei care continuă întreita slujire a Mîntuitorului pînă la sfîrșitul veacurilor, iar prin Nuntă se perpetuează și înmulțește neamul omenesc, din care o mare parte formează trupul tainic al lui Hristos.

Tainele sînt lucrări ale Bisericii sau lucrări ale lui Hristos prin Duhul Sfînt în Biserică; ele sînt săvîrșite în mod nevăzut de Hristos, iar în mod văzut de preoți, care posedă un har special în acest scop, prin Taina Hirotoniei. *Biserică-ierarhie-taine* este «sfînta triadă», în și prin care se realizează mîntuirea și sfințirea credincioșilor, după rînduiala înțelepciunii celei negrăite a lui Dumnezeu: «Care voiește ca toți oamenii să se mîntuiască și să ajungă la cunoștința adevărului» (I Tim. 2, 4). Iar dacă Domnul Iisus Hristos a dat Bisericii sfintele Taine, tot El a dat «pe unii Apostoli, pe alții prooroci, pe alții evangheliști, iar pe alții păstori și învățători, spre desăvîrșirea sfinților, pentru lucrul slujirii, pentru zidirea trupului lui Hristos, pînă ce vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea de bărbat desăvîrșit, pe măsura vârstei deplinătății lui Hristos» (Efes. 4, 11—13). Dar «desăvîrșirea sfinților», «zidirea trupului lui Hristos», «unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu» și «starea de bărbat desăvîrșit pe măsura vârstei deplinătății lui Hristos», ca lucrări ale Bisericii, nu pot fi concepute fără Taine și fără ierurgii și fără preoție.

DUMNEZEU JUDECĂTORUL

ESHATOLOGIA CREȘTINĂ

Învățătura creștină despre moarte și judecata particulară

Ca fenomen biologic, moartea înseamnă despărțirea sufletului de trup: sufletul imaterial și nemuritor, principiul vieții omenești, se duce la Dumnezeu, Cel care l-a dat, iar trupul se întoarce în pămîntul din care a fost făcut, prin putrezire descompunîndu-se în elementele din care a fost format. Acest adevăr îl afirmă încă Eccl. 12, 7), iar noi îl putem constata din experiența de fiecare zi.

Dar moartea, care înseamnă sfîrșitul vieții pămîntești, nu e privită de către toți în același fel, deși, ca o notă generală, ea îngrijorează dacă nu chiar înspăimîntă pe oameni. Pentru cei ce cred că viața încetează deodată cu moartea trupestă, ea este un fapt îngrozitor, de care omul trebuie să se ferească pe cît îi stă în putință și, fiind inevitabilă, el face totul spre a ajunge la ea cît mai tîrziu. Pentru cei grav bolnavi, care îndură suferințe cumplite, moartea înseamnă o eliberare, de aceea, cu rare excepții, aceștia o doresc și nu se înspăimîntă de ea. Alții care sînt cu totul legați de viața aceasta, dar sînt amenințați de primejdia unei morți iminente din cauza unor grave maladii, sînt în stare să se supună la orice riscuri (operații de transplant de organe interne: inimă, rinichi, plămîni, ficat ș.a.) numai să-și prelungească viața, amînînd deznodămîntul cît mai tîrziu. Pentru cei ce îndură suferințe de natură psihică, moartea de asemenea este dorită, spre a le aduce izbăvire.

Concepția creștină dă însă morții un alt sens, ea fiind considerată drept ușa de trecere spre o nouă viață, fiind privită ca un eveniment firesc, universal și necesar, prin care trecem la comuniunea deplină cu Dumnezeu. Creștinii privesc moartea ca pe un mijloc de trecere din această viață nedeplină și trecătoare, la viața cea fără de sfîrșit, la plenitudinea vieții în comuniune cu Hristos. Iar certitudinea întîlnirii noastre cu El ne-a dat-o prin învierea Sa din morți, prin care s-a făcut «începătura învierii celor adormiți» (I Cor. 15, 20).

E drept că și după concepția creștină moartea poate fi înspăimântătoare pentru unii, dar aceasta se întâmplă nu fiindcă prin ea viața pămîntească se sfîrșește, deci pentru părerea de rău după ea, ci pentru că îndată după moarte urmează judecata particulară, la care nu toți creștinii vor putea da un răspuns bun, din pricina modului în care au trăit în viața pămîntească. Din acest motiv, una din cererile ecteniei celor șase cereri din cultul ortodox sună astfel: «Sfîrșit creștinesc vieții noastre, fără durere, neîncurcat, în pace, și răspuns bun la înfricoșătoarea judecată a lui Hristos, să cerem».

Învățătura Bisericii noastre cu privire la moarte este următoarea:

1. Moartea este urmarea păcatului strămoșesc, deoarece primul om, Adam, a fost creat de Dumnezeu nemuritor în chip virtual, adică putînd să nu moară (*posse non mori*) dacă nu păcătuia; putea ajunge la nemurire. Dar din cauza păcatului, el a devenit muritor, deoarece porunca dată de Dumnezeu protopărinților noștri a fost: «Să nu mîncati din el, nici să vă atingeți de el (de pom), ca să nu muriți» (Facere 3, 3); iar sfîntul apostol Pavel zice: «Căci precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa moartea a trecut la toți oamenii prin cel în care toți au păcătuit» (Rom. 5, 12), iar în alt loc: «Pentru că plata păcatului este moartea» (Rom. 6, 23).

Împotriva acestei învățături, pelagienii în antichitate, iar socinienii și raționaliștii în timpurile mai noi, au susținut că omul este muritor prin însăși natura sa, și chiar dacă protopărinții noștri n-ar fi păcătuit, ei tot ar fi murit. Această învățatură este însă potrivnică Revelației.

2. Moartea înseamnă sfîrșitul vieții pămîntești vremelnice, dar în același timp, și începutul vieții veșnice, ea marcînd limita ultimă pînă cînd omul își poate pregăti mîntuirea. Pentru cei ce au trăit în această viață potrivit chemării Celui de sus, ea poate fi chiar dorită, dacă aceasta înseamnă dorința de a fi mai curînd împreună cu Hristos, precum mărturisește sfîntul apostol Pavel despre sine: «Căci pentru mine viața este Hristos, iar moartea, un cîștig» (Filip. 1, 21). Este însă un păcat dacă cineva dorește moartea numai spre a scăpa de greutățile vieții acesteia.

3. Deoarece nimeni nu-și cunoaște sfîrșitul vieții sale pămîntești, creștinii sînt dator să trăiască astfel încît în orice clipă ar veni moartea, să nu-i afle nepregătiți. Aceasta, deoarece după moarte nimeni nu mai poate lucra nimic pentru propria sa mîntuire. Acest adevăr rezultă din parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr, precum și din cuvintele Mîntuitorului: «Mie Mi se cade să lucrez lucrurile Celui

Care M-a trimis pînă este ziuă, căci vine noaptea cînd nimeni nu poate să lucreze» (Ioan 9, 4).

Sfînții Părinți de asemenea ne dau numeroase mărturii în această privință; astfel, sfîntul Clement Romanul zice: «Să ne pocăim cît timp trăim pe pămînt, căci noi sîntem ca lutul în mîna olarului. Precum olarul cînd face vasul, dacă acesta se îndoaie sau se sfărîmă în mîinile lui, îl poate reface, iar dacă s-a grăbit a-l pune în cuptorul ars nu-l mai poate schimba, așa și noi: cît timp trăim în această lume, trebuie să ne pocăim din toată inima de orice rău ce am făcut în trup, ca să primim mîntuirea de la Domnul cît încă avem timp de pocăință, căci după trecerea din această lume, nu ne mai putem mărturisi sau pocăi». La fel sfîntul Ioan Gură de Aur: «Viața de acum este timpul faptelor, iar după moarte vine judecata și pedeapsa», căci se zice (în Psalm 6, 5): «În iad cine te va lăuda?».

4. Fiind spirit de origine divină, sufletul este nemuritor. Această nemurire, explicată de teologia mai veche ca datorîndu-se indestructibilității substanței spirituale simple din care e făcut sufletul, trebuie întemeiată pe credința că Însuși Dumnezeu a voit ca sufletul să fie nemuritor, pentru ca, prin suflet, omul să fie în legătură continuă cu Dumnezeu. Chiar dacă sufletul ar avea o indestructibilitate prin natura sa, cauza acestei indestructibilități stă tot în voința lui Dumnezeu. Sufletul, chiar după despărțirea de trup, deci după moartea trupească, își păstrează funcțiile sale: conștiința de sine, memoria, gîndirea, imaginația, stările de bucurie sau întristare, așadar, el cugetă, dorește, vrea, se bucură sau se întristează, dar nu poate lucra pentru mîntuirea sa.

Așadar, atît sufletele celor drepi, cît și ale celor păcătoși, după moarte duc o viață pe deplin conștientă, aducîndu-și aminte de toți și de toate cele trăite în viață, dîndu-și seama și mai deplin de binele sau de răul făcut în timpul cît au viețuit pe pămînt în legătură cu trupul. Desigur, viața de după moarte a sufletelor celor drepi se deosebește de cea a celor păcătoși. La sufletele celor drepi, funcțiile spirituale și conținutul lor sînt mai vii și mai active, amintirile lor sînt mai limpezi și mai exacte, iar cunoștințele mai clare și mai unitare, încît ei au o viziune mai amplă și mai adîncă a realităților pe care le-au trăit sau de care au fost preocupați în viața pămîntească. Astfel, viața spirituală a dreptilor se îmbogățește, judecînd acum toate lucrurile în perspectiva veșniciei și a relației lor cu Dumnezeu. În schimb, cel păcătos, care nu și-a exercitat funcțiile spirituale în viața pămîntească, ci a fost rob plăcerilor senzuale, nu va fi în stare să se ridice spre lumea spirituală, ci va simți doar un regret că nu și-a pus în lucrare aceste func-

ții cu care a fost înzestrat de Dumnezeu. Viața lui acum va fi goală de conținut, iar ceea ce va simți va fi numai întristare și suspinare, avînd permanent o conștiință chinuită, deși nu cu totul stinsă.

Împotriva învățaturii tradiționale a Bisericii celei una cu privire la starea sufletelor după moarte, au apărut învățături greșite încă în antichitatea creștină, iar în zilele noastre, acestea au fost preluate și dezvoltate de unii teologi protestanți.

În antichitate, Vigilantiu — care pentru învățătura lui a fost poreclit în deridere Dormitanțiu —, nestorienii, iar în vremurile mai noi socienienii și unele secte învață că sufletele după moarte se află într-o stare de nesimțire, un fel de somn adînc, ori că după despărțirea de trup și ele mor fie mai tîrziu, fie odată cu trupul. Sufletele se vor deștepta sau vor învia numai înainte de judecata universală, cînd, împreună cu trupurile cu care au viețuit, vor primi răsplata sau pedeapsa. Origen și, asemenea lui, numeroși scriitori au considerat că după moarte sufletele desfășoară o activitate asemănătoare celei de pe pămînt, pășind spre perfecționare în mod treptat, aceasta întîmplîndu-se chiar și cu duhurile rele (diavolii), care, în cele din urmă se vor purifica și vor deveni vrednice de a petrece în nemijlocita apropiere de Dumnezeu, toți împărtășindu-se împreună de fericirea veșnică. Această învățătură numită *apocatastază* (ἀποκατάστασις τῶν πάντων) sau *restabilirea tuturor*, care aparține lui Origen, a fost însă condamnată de Biserică, fiind cu totul contrară învățaturii patristice despre viața viitoare, deoarece ea face de prisos întruparea și jertfa Mîntuitorului Hristos, de asemenea, denaturează sensul pe care-l au moartea și viața viitoare în creștinism.

Judecata particulară. Îndată după moartea trupească, fiecare suflet se supune judecății particulare. Această judecată este necesară, deoarece răsplata sau pedeapsa pe care fiecare suflet o va primi după moarte, în funcție de ceea ce a făcut aici pe pămînt cît a viețuit în trup, trebuie să fie urmarea unei hotărîri dată de Judecătorul Cel Drept, chiar dacă nici răsplata, nici pedeapsa nu sînt depline sau definitive decît numai după judecata universală.

Deși din unele locuri din Sfînta Scriptură unde se vorbește despre fericirea sau osînda care îi așteaptă în viața de dincolo pe cei care în viața pămîntească au făcut cele bune sau cele rele, nu putem ști în mod sigur dacă este vorba de starea acestora după judecata universală, ori după cea particulară, totuși învățătura despre judecata particulară se întemeiază pe Revelație, ea rezultînd clar din unele texte din Noul Testament, ca și din numeroase mărturii ale Tradiției. Astfel,

sfîntul Apostol Pavel zice: «Și precum este rînduit oamenilor să moară, iar după aceea urmează judecata...» (Evr. 9, 27); iar în alt loc: «Căci noi toți trebuie să ne înfățișăm înaintea judecății lui Hristos, ca să ia fiecare după cele ce a făcut în trup, ori bine, ori rău» (II Cor. 5, 10). Realitatea acestei judecăți rezultă și din parabola bogatului nemilosiv și a săracului Lazăr, de unde se poate vedea că starea de fericire a săracului, ca și cea de nefericire a bogatului au urmat îndată după moartea lor, ceea ce presupune fără îndoială judecata particulară.

Sfinții Părinți de asemenea învață că după moarte urmează judecata particulară a sufletului. Astfel, Fer. Augustin zice: «De tot dreaptă și mîntuitoare este credința că sufletele se judecă îndată ce ies din trupuri, înainte de a se înfățișa la această judecată, înaintea căreia vor fi judecate împreună cu trupurile înviate».

Autorul judecății particulare este Mîntuitorul Hristos, ceea ce rezultă din propriile Sale cuvinte: «Căci Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului» (Ioan 5, 22), de asemenea: «Și putere i-a dat (Tatăl) să facă judecată, căci Fiul Omului este» (Ioan 5, 27). Această judecată este absolut dreaptă, deoarece, Judecătorul fiind Mîntuitorul Hristos, El cunoaște nu numai faptele, ci și gîndurile cele mai ascunse pe care le-au avut în viață cei ale căror suflete se înfățișează la judecată. Sentința pronunțată de Mîntuitorul aduce fericirea sau nefericirea celui judecat.

După judecata particulară, fericirea dreptilor constă în bucuria pe care le-o oferă comuniunea cu Hristos, fiindcă în viață au viețuit după îndemnul și pilda Lui, iar nefericirea celor păcătoși constă în lipsirea lor de orice bucurie, din cauza îndepărtării de Dumnezeu în viață.

Criteriul după care se face judecata este străduința sau dezinteresul pe care le-a manifestat în viață cel judecat, de a se apropia de Hristos, urmîndu-I pilda și de a intra în comuniune cu El. Astfel, tot ce a făcut omul în viață, tot ce și-a propus să facă dar n-a făcut, tot ce a gîndit de bine sau de rău, va fi apreciat prin prisma acestui criteriu, cu alte cuvinte, toate acestea vor fi meritorii sau incriminatorii în măsura în care au contribuit sau nu la comuniunea cu Hristos.

Cu toate că nu este o judecată solemnă cum va fi cea universală, la judecata particulară sufletul are martori, acuzatori și apărători. Cel dintîi martor e propria conștiință a celui judecat. Conștiința celui drept e liniștită și plină de speranță, nesimțindu-se împovărată de pă-

cate grele. În schimb, conștiința celui păcătos îi provoacă acestuia muștrări continue, ceea ce înseamnă pentru el o stare de adevărat chin.

Spiritele rele, demonii, nu sînt atît martori pe cît sînt acuzatori, urmărind să agraveze starea celui judecat. Dar ei sînt îndepărtați, din jurul sufletului care și-a pus nădejdea în Hristos, de către îngerii buni, care le întăresc încrederea și le dau curaj. Iar alături de îngeri și sfinții, în frunte cu Maica Domnului, precum și Biserica de pe pămînt, prin rugăciunile ei, au un rol la stabilirea soartei sufletului care se prezintă la judecată.

Este semnificativă în această privință slujba înmormîntării după rînduiala ortodoxă, în care se exprimă în mod deplin manifestarea sobornicității Bisericii pămîntești cu a celei cerești. Biserica de pe pămînt se roagă fierbînd și cere puterilor îngerești și Bisericii celor din ceruri să i se alăture ei într-o rugăciune plenară către Mîntuitorul Hristos, ca să așeze sufletul celui adormit în corturile dreptilor, «unde nu este durere, nici întristare, nici suspinare, ci viață fără de sfîrșit».

Unii Părinți și scriitori bisericești ca: Efrem Sirul, Chiril al Alexandriei și alții, au încercat să arate în mod amănunțit felul în care se face judecata particulară, ceea ce a dat naștere la învățătura despre *vămile văzduhului*. Preluînd această învățătură în rugăciunile și cîntările ei de la slujba înmormîntării, dar fără să-i atribuie caracterul de dogmă, Biserica ne dă putința să ne închipuim modul în care se face judecata particulară. După despărțirea de trup, sufletul este dus la judecată, fiind însoțit de îngeri și de demoni. El trece prin anumite *vămi*, în prezența însoțitorilor săi, unde este cercetat pentru faptele pe care le-a săvîrșit în viață. La fiecare vamă, el dă socoteală dacă a făcut sau nu anumite feluri de păcate. Dacă rezultatul cercetării e bun și el trece prin toate vămile, îngerii îl duc în rai, unde va fi părtaş fericirii veșnice. Dacă însă, la vreuna dintre vămi se va descoperi că a făcut anumite păcate grele, duhurile rele îl iau cu ele și îl duc în iad. Dar în această cercetare amănunțită prin vămi, îngerii și demonii nu-i sînt numai însoțitori, ci și apărători sau acuzatori: în timp ce îngerii îi iau apărarea, demonii îl acuză, agravîndu-i situația, deoarece îi pun înaintea și păcatele care i-au fost iertate prin pocăință. Desigur, cel care judecă sufletul la aceste vămi este Mîntuitorul Hristos.

Deși această învățătură nu are caracter de dogmă, ea nu e contrară Sfintei Scripturi, deoarece în parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr se spune: «*Și a murit săracul și a fost dus de îngeri în sînul lui Avram*» (Luca 16, 22), iar ideea că sufletele celor păcătoși sînt duse de îngerii răi rezultă din cuvintele Mîntuitorului din parabola bogatului căruia i-a rodit țarina: «*Nebune, în noaptea aceasta ți se va lua sufletul...*» (Luca 12, 20).

Cu toate că învățătura despre vămile văzduhului e acceptată de unii dogmaști ortodocși, aceste vămi desigur nu trebuie înțelese în sens material, ci spiritual, deoarece și sufletul care trece prin el, este de natură spirituală. Ceea ce trebuie reținut din ea este ideea fundamentală pe care o exprimă: îndată după despărțirea de trup, sufletul trebuie să se supună unei cercetări, unei judecăți spre a primi răsplată sau pedeapsa cuvenită pentru modul în care a viețuit în trup pe pămînt. Iar dacă unii aghiografi descriu aceste vămi într-un mod concret și realist, trebuie să ne dăm seama că aceasta se face în mod simbolic.

STAREA SUFLETELOR DUPĂ MOARTE : RAI ȘI IAD.

COMBATEREA DOCTRINEI DESPRE PURGATOR

Atît Sfînta Scriptură, cît și Sfînta Tradiție ne dau numeroase mărturii despre viața viitoare, vorbind despre fericirea sau osînda care îi așteaptă pe cei ce s-au mutat din această viață. E adevărat însă că în ele nu se precizează totdeauna dacă starea de fericire sau nefericire urmează imediat după moarte, sau numai după judecata universală, dar ele sînt unanime în afirmația că după moarte, pentru sufletele celor adormiți începe fie o viață fericită, fie una plină de suferințe.

Ceea ce se poate reține în general din scrierile duhovnicești ale unora dintre Sfînții Părinți este, pe de o parte, că fie îngerii, fie demonii iau în primire sufletele celor adormiți îndată după moarte, spre a le înfățișa la judecata particulară, iar pe de alta, că fericirea primită după judecata universală de drepti, ca și nefericirea celor păcătoși vor fi cu mult mai mari decît cele primite de aceștia după judecata particulară.

Numeroși Sfînți Părinți descriu fericirea dreptilor, ca și nefericirea păcătoșilor, în culori foarte vii. *Sfîntul Ioan Gură de Aur* descrie fericirea dreptilor îndată după moarte, deci după judecata particulară, ca fiind, viață netulburată, locul unde nu mai este nici întristare, nici durere, unde nu sînt boli și patimi, nici pricini de păcate, unde nu mai este «al meu și al tău», acest cuvînt rece care introduce în viață toate relele și a născut nenumărate războaie. Cel drept e fericit fiindcă s-a urcat la o altă cetate, la cea a lui Dumnezeu și părăsind Biserica aceasta de pe pămînt, petrece în cea a celor întii născuți și scriși în cer și lăsînd sărbătorile acestea, s-a mutat la sărbătoarea îngerilor (Evr. 12, 22-24). Aici e o viață trăită într-o sărbătoare fără de sfîrșit, iar în loc de belșug de grîu, de orz, de fructe, e peste tot numai rodul Duhului: iubire, bunătate, blîndețe; în loc de bărbați vestiți și frumos îmbrăcați, zeci de mii de îngeri, mii de arhangheli, cete de prooroci, adunări de drepti, iar în mijloc stă Împăratul, pe care cei de față îl văd neîncetat, pe cît pot ei să vadă, iar Acela îi împodobește pe toți cu strălucirea slavei Sale (la D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pag. 302).

Datorită faptului că fericirea deplină nu poate fi concepută fără o solidaritate și comuniune a tuturor celor drepti, care împreună cu îngerii și cu sfinții doresc și se bucură dacă în această comuniune vor intra toți cei ce măcar la sfîrșitul vieții lor pămîntești au manifestat, prin pocăință, dorința de a se apropia de Hristos, Biserica noastră a păstrat și dezvoltat în doctrina ei ideea că, pînă la judecata universală, multe suflete pot fi scoase din iad (înțelegînd prin iad nu atît o realitate locală, cît starea de nefericire în care trăiesc păcătoșii), prin rugăciunile celor vii, ale îngerilor și ale sfinților, în frunte cu Maica Domnului.

În Biserica Romano-Catolică, dimpotrivă, s-a dezvoltat o altă concepție cu privire la starea sufletelor după judecata particulară. Potrivit acestei concepții, fericirea pe care o primesc sufletele celor drepti după această judecată este desăvîrșită și deplină, și va rămîne aceeași și după judecata universală, pe cînd nefericirea sufletelor întinate cu păcate grele este un chin deplin, care va rămîne neschimbat după judecata universală. Însă pentru cei ce în viață au făcut pocăință pentru păcatele grele și au fost absolviți de pedeapsa veșnică, dar n-au dat în cursul vieții satisfacție pentru pedepsele temporale, ca și pentru cei cu păcate veniale (iertabile), pentru care însă n-au primit iertare există *purgatorul*, un foc curățitor, din care sufletele, după ce s-au curățit, trec și ele la locul de fericire al dreptilor, înainte de judecata universală.

Lăsînd deocamdată la o parte doctrina despre purgator, despre care vom vorbi în curînd, aici remarcăm doar că această concepție nu ține seama de faptul că după judecata universală, atît fericirea cît și nefericirea vor fi trăite de suflet împreună cu trupul, așadar de omul întreg. A susține că fericirea dreptilor, ca și nefericirea păcătoșilor rămîn aceleași și după judecata universală, înseamnă a nesocoti rolul trupului, organul de manifestare a sufletului și «templu al Duhului Sfînt» (I Cor. 6, 19) și a nesocoti persoana umană ca întreg, cum ea va fi după învierea morților. Pe de altă parte, soarta sufletului după judecata particulară nu poate fi definitivă, deoarece la această judecată omul nu poate fi privit în ansamblul său, dat fiind faptul că el este responsabil nu numai de faptele sale proprii, ci și de ale acelor pe care el i-a smintit, sau care l-au imitat cît a trăit el în viață. Spre a i se putea da o sentință dreaptă și definitivă, trebuie să fie luate în considerare și efectele pe care le-au produs faptele sale la contemporani și la urmași. Aceste efecte nu pot fi însă cunoscute îndată ce el a murit. De aceea, ele vor putea fi luate în considerare numai la judecata universală.

O altă consecință a acestei concepții stă în faptul că în romano-catolicism, fericirea dreptilor este văzută numai în contemplarea esenței divine, și nu în comuniunea dreptilor cu Dumnezeu. Omul însă nu e în stare să contemple esența divină, care îi va rămâne astfel în veci necuprinsă și ascunsă, chiar dacă atunci vom vedea «față către față» (I Cor. 13, 12).

Rai și iad. Pe temeiul celor cuprinse în Revelație, teologia mai veche ori de câte ori s-a ocupat de fericirea dreptilor din ceruri, ca și de nefericirea celor păcătoși, a numit locul de fericire *rai*, iar cel de suferință și osindă *iad*. Astfel, raiul și iadul au fost înțelese ca două locuri și stări total deosebite, unul de fericire, iar altul de pedeapsă, între care există o mare prăpastie, încât nimeni nu poate să treacă din iad în rai, sau din rai în iad (Luca 16, 26).

Fără să renunțe total la reprezentarea raiului și iadului sub formă spațială, potrivit cuvintelor Mântuitorului: «*Împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru*» (Luca 17, 21), ca și a unor descrieri ale Sfinților Părinți, teologia mai nouă a văzut raiul și iadul mai mult ca o stare sau o realitate existențială, legată indisolubil și de factorul subiectiv, de ceea ce dorește, simte, trăiește sau suferă omul, în felul acesta prăpastia dintre rai și iad putând fi reprezentată și altfel decât spațial.

În acest sens, *sfințul Ioan Damaschin* vorbind despre chinurile iadului, spune că focul de acolo care arde pe cei păcătoși constă în pofta ce nu-și găsește materia pentru a fi satisfăcută; deci lipsa celor materiale în stare să satisfacă poftele și să producă plăcerile este elementul obiectiv al chinurilor iadului. Cei drepti însă, care poftesc binele, adică cei își îndreaptă pofta și dorința numai după Dumnezeu, se bucură și se împărtășesc de El în măsura în care îl doresc. *Sfințul Isaac Sirul* susține că păcătoșii în gheena focului vor fi biciuiți de flăcările iubirii. Cei ce își dau seama că au păcătuit împotriva iubirii, suportă o suferință mai mare decât cea produsă de torturile cele mai înfricoșătoare. Căci iubirea lucrează în două feluri diferite: ea devine bucurie în cei fericiți și suferință în cei respinși.

Ținând seama de cele de mai înainte, înseamnă că sufletele care au ajuns în iad după judecata particulară nu sînt supuse unor chinuri materiale, cum a accentuat adeseori teologia catolică, ci suferințele lor se datoresc neputinței de a-și îndrepta dorința spre comuniunea cu Dumnezeu, care acolo este «totul în toate», ele rămînînd în suferințele provocate de lipsa plăcerilor materiale de care au fost legați în viața pămîntească, ca și de lipsa iubirii. Un astfel de suflet rămîne izo-

lat și lipsit de orice relații, încît nici nu mai poate să păcătuiască, deși ar vrea, fiind condamnat la o insuportabilă singurătate.

În schimb, cei ce au trăit încă aici pe pămînt în comuniune cu Hristos, în rai vor avea un plus de comuniune care o va continua pe cea din viața pămîntească. Ei vor fi mai aproape de Hristos, desigur sufletește, de «duhurile dreptilor» celor desăvîrșiți, de zecile de mii de îngeri, de mulțimea celor ce stau înaintea tronului și a Mielului, îmbrăcați în haine albe (Evr. 12, 22-23; Apoc. 17, 9-10). Ei vor fi, cum spune Psalmistul, «în curțile Domnului», în «curțile casei Dumnezeu-lui nostru», în dulceața și fericirea raiului, în «corturile dreptilor», numiri care toate exprimă realitatea comuniunii cu Hristos și cu toți cei ai Lui.

Starea de fericire a dreptilor în rai, ca și cea de nefericire a păcătoșilor în iad, în Revelație sînt înfățișate mai mult sub formă de imagini, iar Sfinții Părinți și unii teologi care le descriu, scot în evidență sau insistă fie asupra unui aspect, fie asupra altuia al acestor stări. Însă din cele cuprinse în Revelație, ca și din descrierile unor Părinți duhovnicești ori teologi, se pot deduce următoarele:

1. Dreptii din rai sînt liberi de orice necazuri, dureri și suferințe (Apoc. 21, 4). Ei trăiesc într-o stare de liniște și bucurie deplină, fiind în afară de orice dorință, de poftă nesatisfăcută sau schimbare de timp, petrecînd într-o continuă sărbătoare.

2. În rai, dreptii ajung în posesia unor bunuri spirituale care n-au analogie în lumea aceasta. Referitor la aceste bunuri, sfințul apostol Pavel zice: «*Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-a suit, acestea le-a gătit Dumnezeu pentru cei ce-L iubesc*» (I Cor. 2, 9).

3. Dreptii trăiesc în comuniune cu Mântuitorul Hristos, cu îngerii și cu sfinții. Este fericirea pe care numai comuniunea cu cei desăvîrșiți o poate da, căci sufletul își păstrează și aici caracterul omenesc de ființă socială, neputînd fi fericit în izolare, ci numai într-o comuniune în care domnește iubirea, dreptatea, pacea, dăruirea.

4. Iadul fiind locul sau starea în care ajung sufletele păcătoșilor după judecata particulară, numirile ce i se dau de: focul gheenei (gheena focului), foc nestins, focul cel veșnic, pieire, întinericul cel mai dinafară, iezerul de foc, locul de chin, depărtare de la privirea lui Dumnezeu și altele, sînt imagini prin care se arată felurile sufe-

rințe pe care le îndură cei ce se află acolo; aceste suferințe constau în următoarele:

- a. Îndepărtarea de Dumnezeu și lipsa de comuniune cu El;
- b. Lipsa de comuniune și de orice legătură cu îngerii, sfinții și dreptii;
- c. Traiul în societatea duhurilor rele și a sufletelor oamenilor răi;
- d. Muștrările de conștiință, arătate prin expresia: «viermele lor nu moare» (Marcu 9, 44);
- e. «Aruncarea în întunericul cel mai dinafară», groaza de necunoscut, din lipsa totală a oricărei lumini;
- f. «Plîngerea și scrișnirea dinților», care exprimă dureri și suferințe insuportabile;
- g. «Focul» sau «văpaia» în care se chinuie păcătoșii e un foc material care arde, dar chinurile lui și îndeosebi «setea» de cele duhovnicești sînt mai mari decît ale oricărui foc, deoarece acesta nu ucide, nu mistuiește, ci numai chinuiește.

E necesar să amintim că deși toți dreptii sînt fericiți, ajungînd în posesia bunurilor netrecătoare în comuniunea cu Dumnezeu, starea lor nu este identică, cu alte cuvinte, ei nu se bucură de fericire toți în același grad, deoarece fiecare își ia răsplata după osteneala sa în viață (I Cor. 3, 8). În această privință, *Mărturisirea Ortodoxă* spune: «Fiindcă sufletele se mută din această lume nu tot cu aceeași măsură a harului, apoi și după mutarea din lume nu se așează tot pe aceeași treaptă a fericirii» (*Mărt. Ort.* I, 62). Referindu-se la cuvintele Mîntuitorului: «În casa Tatălui Meu multe locașuri sînt» (Ioan 14, 2), Sfîntul Vasile cel Mare spune că «unii se vor odihni într-o stare perfectă și mai înaltă, iar alții într-o stare mai redusă, dar toți se vor cinsti cu liniștea». Și desigur, aceasta este și starea păcătoșilor din iad: unii vor suferi pedepse mai aspre și mai mari, iar alții mai mici, toți pe măsura răutății lor.

Biserica noastră învață că aceia care după judecata particulară se duc în iad, fără însă ca în viață să fi manifestat o atitudine potrivnică comuniunii cu Dumnezeu, ci mai mult o indiferență față de aceasta, vor avea posibilitatea ca iadul să nu fie pentru ei etern. Aceasta datorită pe de o parte faptului că ei au manifestat căință cel puțin în ultimele clipe ale vieții lor pămîntești, iar pe de alta, datorită rugăciunilor îngerilor, sfinților, dreptilor și Bisericii de pe pămînt. Dar cei ce nu vor putea ieși din iad pînă la judecata universală nu vor mai putea ieși de acolo niciodată.

Învățătura romano-catolică despre purgator. Precum s-a văzut din cele mai dinainte, învățătura Bisericii noastre este că sufletele celor adormiți, de la judecata particulară pînă la cea universală, se află în rai sau în iad, cei din rai primind numai o parte din fericire, iar cei din iad numai o parte din nefericire. Prin rugăciunile și mijlocirile Bisericii din cer și a cele de pe pămînt, soarta unora dintre cei ce se află în iad poate fi schimbată, în sensul că, pînă la judecata universală, ei au posibilitatea să fie scoși din iad.

Biserica Romano-Catolică a creat o dogmă nouă, anume că între rai și iad mai există un loc în care merg sufletele celor ce au primit iertare pentru păcatele grele fiind scăpați de osînda veșnică, dar n-au dat satisfacție prin împlinirea pedepselor temporare, impuse de Biserică, sau au murit încărcăți de păcate ușoare, pentru care însă în viață n-au primit iertare. Acest loc este *purgatorul*, unde aceste suflete se curățesc prin pedepse purificatoare pe care le suferă acolo și ele pot fi ajutate de Biserică să scape mai curînd de aceste pedepse, prin rugăciuni, milostenie și alte acte de pietate făcute pentru ei, spre a se duce în locul fericirii veșnice. În sprijinul acestei învățături, romano-catolicii invocă numeroase texte din Vechiul și Noul Testament pe unele interpretîndu-le în sens literal, iar pe altele în sens metaforic sau alegoric. Dar textul clasic invocat de ei este cel din I Corinteni 3, 11-15: «Nimeni nu poate pune altă temelie afară de cea pusă, care este Iisus Hristos. Iar de zidește cineva pe această temelie aur, argint, pietre scumpe, lemne, fîn, trestie, lucrul fiecăruia se va face cunoscut, căci ziua (Domnului) îl va vădi: pentru că se va descoperi cu foc și lucrul fiecăruia îl va lămuri focul așa cum este. Și de va rămîne lucrul cuiva pe care l-a zidit, plată va lua; iar dacă lucrul cuiva va arde, se va păgubi, iar el se va mîntui, însă așa ca prin foc».

Acest text invocat ca mărturie principală pentru existența purgatorului are însă cu totul alt sens decît acela pe care i-l dau teologii romano-catolici. Mai întîi, el nu se referă la toți oamenii, ci, precum rezultă din context, în el este vorba numai de lucrarea propovăduitorilor Evangheliei, ca Petru, Pavel, Apolo și alții, lucrare care are drept temelie pe Iisus Hristos și a cărei valoare e asemănată cu aur, argint, pietre scumpe, lemne, fîn, trestie. Focul care va dovedi valoarea lucrării fiecărui propovăduitor este «focul» din ziua judecății de apoi și nicidecum un foc premergător acesteia. Acest foc va mistui întreg cerul și pămîntul spre a le face noi (II Petru 3, 10 ș.u.). Propovăduitorul a cărui lucrare nu va arde va lua plată, în timp ce acela a cărui lucrare va arde se va păgubi, iar el totuși se va mîntui, însă așa ca prin foc, adică greu.

Ideea pe care vrea să o exprime aici apostolul Pavel este că lucrarea de evanghelizare a fiecărui propovăduitor se va lămuri prin focul judecății de apoi, când cei ce au zidit bine (pe temelia Hristos) vor lua plată, iar cei ce au zidit mai slab se vor păgubi (adică nu vor lua plată), iar ei înșiși, avînd intenții curate în lucrarea de evanghelizare, se vor mîntui greu, «așa ca prin foc».

Dar chiar dacă ne-am sili să înțelegem acest text fără să ținem seamă de context — ceea ce ar fi însă împotriva regulilor elementare de ermeneutică — și l-am interpreta în sensul că apostolul Pavel vrea să spună că toate faptele omului vor fi supuse unei judecăți aspre în «ziua Domnului», Care va lămuri dacă ele au fost bune sau rele, așa cum se lămuresc diferite obiecte trecute prin foc, *nici atunci nu rezultă din el existența purgatorului*, ci numai faptul că acela ale cărui fapte au fost găsite meritorii va fi răsplătit, iar acela ale cărui fapte nu au fost găsite meritorii va fi răsplătit, iar acela ale cărui fapte nu au rezistat focului judecății finale se va păgubi, deci nu va lua răsplată înșă ținînd seama de lipsa de intenție rea, nu va fi condamnat, ci se va mîntui greu, «așa ca prin foc». Nu încapă nici o îndoială că expresia «așa ca prin foc» trebuie înțeleasă în sens figurat, însemnînd o judecată severă, aspră, necruțătoare, dar dreaptă.

Dealtfel, majoritatea Sfinților Părinți refuză să admită un loc intermediar între rai și iad, în care ar putea sta unele suflete după moarte. Dacă totuși unii Părinți și scriitori Bisericești, atît răsăriteni, cît și apuseni, par să admită un loc intermediar între rai și iad, aceasta n-are caracterul purgatorului, de foc curățător, iar sensul afirmațiilor lor despre acel loc nu e decît acela de a întări credința că rugăciunile celor vii sînt folositoare celor morți, care n-au o soartă definitivă după judecata particulară. Singur Fericitul Augustin își exprimă credința în purgator, dar nu în toate scrierile sale. Astfel, în scrierea *Despre merit și pedeapsă* refuză să admită purgatorul: «Nu este vreun loc mijlociu ca cineva care nu este cu Hristos, să poată fi altundeva decît cu diavolul». În schimb, în *De civitate Dei*, zice: «Unii suferă pedepsele temporare numai în această viață, alții după moarte, alții și acum și atunci, însă numai înaintea celei mai aspre și mai cunoscute judecăți».

Dar doctrina despre purgator nu poate fi admisă nici din alte considerente. Astfel, justificarea existenței purgatorului se bazează pe ideea că sufletul, prin pedepsele pe care le suferă acolo dă satisfacție lui Dumnezeu pentru păcatele săvîrșite în viață. Această idee este însă total greșită, pentru că, mai întîi, nici un om nu poate da satisfacție lui Dumnezeu prin nimic, iar apoi, pentru că Mîntuitorul Hristos prin jertfa Sa ne-a eliberat din robia păcatului și a morții odată pentru totdeauna,

încît noi nu mai trebuie să dăm nici o satisfacție lui Dumnezeu. Iar dacă admitem că omul se poate mîntui singur prin suferințele îndurate în purgator, atunci nu mai era nevoie de jertfa Mîntuitorului Hristos. Totodată, doctrina despre purgator diminuează importanța pocăinței ca Taină, căci prin ea se iartă nu numai păcatele, ci și pedepsele pe care omul ar trebui să le sufere pentru ele. Admițînd că și după pocăință omul trebuie să dea satisfacție lui Dumnezeu, înseamnă a nesocoti valoarea acestei Taine, împotriva încredințării Domnului: «*Oricîte veți lega pe pămînt, vor fi legate și în cer, și oricîte veți dezlega pe pămînt, vor fi dezlegate și în cer*» (Matei 18, 18).

Doctrina despre purgator nu precizează însă care este natura acestui foc curățător. Căci dacă e vorba de un foc material, atunci sufletul avînd natură spirituală, nu poate fi supus suferințelor prin acest foc. Iar dacă e un foc de natură spirituală, aceasta ar trebui să aibă ca efect o îmbunătățire, o perfecționare a sufletului cînd iese de acolo, ceea ce nu se întîmplă.

Prin admiterea purgatorului, se denaturează complet raportul dintre om și Dumnezeu, deoarece mîntuirea pe care o dobîndesc sufletele ieșite din purgator e efectuată asupra lor ca asupra unor obiecte, întrucît sufletul prin aceste suferințe nu suferă nici o schimbare în bine, ci rămîne același, în starea în care a fost cînd a intrat în purgator. Dar fiindcă aici se află în stare grațială, mîntuirea sufletelor din purgator e sigură; Dumnezeu nu intervine pentru scurtarea pedepselor din purgator, în schimb papa le poate scurta prin *indulgențe*. Curățirea pe care sufletele din purgator o suferă pare a fi mai mult de natură externă, iar cînd petele păcatului s-au șters, cel curățat iese automat de acolo și este primit în ceata dreptilor, în rai.

Biserica Ortodoxă nu cunoaște o asemenea stare și consideră această inovație a purgatorului drept dorința romano-catolicilor de a oferi papei o și mai mare putere asupra credincioșilor. Doctrina aceasta aduce o slăbire a conștiinței creștinului, acesta păstrînd convingerea că ceea ce n-a făcut în viață pentru mîntuire, va putea face după moarte. Cu alte cuvinte, purgatorul poate fi socoti de către unii drept ultima șansă pentru dobîndirea mîntuirii, ceea ce e în dezacord cu cuvintele sfîntului apostol Pavel: «*...lucrați cu frică și cu cutremur la mîntuirea voastră*» (Filip. 2, 12).

Învățătura despre purgator a fost respinsă de Biserica noastră, deoarece este contrară nu numai Revelației, ci și rațiunii. Ea a fost necunoscută în timpul Sinodului V ecumenic (553), care a condamnat învățătura lui Origen, anume că suferințele și chinurile iadului vor avea sfîrșit. Dacă pe atunci ar fi fost cunoscută învățătura despre purgator,

sinodul ar fi menționat măcar în treacăt că numai chinurile celor din purgator vor avea sfârșit. Dar dacă sinodul n-a pomenit nimic despre aceasta, înseamnă că învățătura despre purgator n-a existat atunci, sau că era încă necunoscută.

Sinoadele de la Lyon (1274) și Florența (1439) s-au pronunțat în favoarea acestei doctrine. Dar din cauza atacurilor vehemente împotriva ei, venite din partea protestanților, conciliul din Trident (1546) a confirmat-o dar s-a ocupat numai în treacăt de ea. A recomandat totuși să se evite pe cât posibil a vorbi poporului despre purgator, «spre a nu da naștere la sminteli și prejudicii».

A doua venire a Domnului Iisus Hristos. Semnele Parusiei (texte scripturistice)

*Eshatologia*¹ cuprinde învățătura Bisericii nu numai despre sfârșitul individual, ci și despre evenimentele care se vor petrece la sfârșitul lumii acesteia și anume: sfârșitul chipului lumii acesteia și noua ei formă desăvârșită când se va petrece a doua venire a Domnului sau *Parusia*, învierea obștească a morților și schimbarea trupurilor celor vii și judecata universală după care va începe viața veșnică a oamenilor în starea de fericire sau nefericire.

Nu se poate ști cu certitudine care va fi *ordinea* în care se vor petrece acestea evenimente, dar este probabil că cel puțin primele trei se vor desfășura deodată, după care vor urma celelalte.

Cu toate că timpul venirii celei de a doua a Mântuitorului n-a fost precizat, și aceasta datorită faptului că Domnul Iisus Hristos a atras atenția tuturor ca să fie pregătiți, căci atunci când nici nu vor gândi va veni Fiul Omului, uneori și Apostolii au crezut că venirea Omului e foarte aproape (I Petru 4, 7; I Ioan 22, 18). Alteori însă, când s-au ivit neînțelegeri între credincioși pe această temă, deoarece unii socoteau că ziua Domnului a și venit, iar alții că ea nu va veni, Apostolii au fost nevoiți să le dea lămuriri, spunându-le că ea se va produce într-un timp mai îndepărtat, dar certitudinea ei rămâne. În acest sens au procedat sfinții apostoli Petru și Pavel (II Petru 3, 4 și ș.u.; I Tes. 5, 1; II Tes. 2, 1 ș.u.).

Totuși, din cele spuse de Mântuitorul Apostolilor Săi în legătură cu a doua Sa venire, de asemenea, din cele ce se cuprind în unele epistole pauline și în Apocalipsă, rezultă că *Parusia* Domnului va fi precedată de anumite semne, din împlinirea cărora se va putea deduce că ea nu este departe. Aceste semne sînt:

1. De la cuvîntul grecesc *εσχατον* — sfîrșit, cele din urmă.

a) **Propovăduirea Evangheliei la toate neamurile.** Între profețiile făcute de Mîntuitorul cu privire la sfîrșitul lumii este și aceasta: «Și se va propovădui această Evanghelie a împărăției în toată lumea, spre mîntuire la toate neamurile și atunci va veni sfîrșitul» (Matei 24, 14). Din această profeție nu rezultă că Evanghelia va fi primită de toate popoarele, de asemenea nici faptul că sfîrșitul va veni îndată ce Evanghelia va fi propovăduită la toată lumea. Așadar, esențialul este ca la toate popoarele din lumea întreagă, indiferent de mulțimea lor și de locul în care trăiesc, să se fi vestit Evanghelia prin propovăduitori, indiferent dacă ea va fi primită sau nu;

b) **Ivirea de prooroci mincinoși și căderea multora de la credință, precum și înmulțirea fărădelegilor între oameni.** Despre apariția proorocilor mincinoși Mîntuitorul spune: «Și mulți prooroci se vor scula și vor amăgi pe mulți și din pricina fărădelegii se va răci dragostea multora» (Matei 24, 11—12). Sfîntul apostol Pavel descrie astfel timpurile grele ce vor veni în zilele de apoi: «Pentru că oamenii vor fi iubitori de sine, nemulțumitori, necuvioși, lipsiți de dragoste, neînduplecați, clevetitori, neînfrînați, cruzi, ne iubitori de bine, vînzători, necuviincioși, îngîmfăți, iubitori mai mult de desăfătări decît de Dumnezeu, avînd înfățișarea credinței adevărate, dar tăgăduind puterea ei» (II Tim. 2—5). «Înmulțirea fărădelegii» se va produce, pe de o parte, datorită amăgirii multor oameni de către prooroci mincinoși, iar pe de alta, ca urmare a slăbirii și decăderii de la credință a unora.

c) **Venirea lui Antihrist.** Numele de Antihrist înseamnă adversar sau dușman al lui Hristos. El se referă fie la dușmanii lui Hristos în general, fie la o persoană anumită, diavolul, sau o unealtă a sa, un trimis al Satanei, spre a combate pe Hristos, care va atrage la rătăcire pe mulți. Puterea lui însă va înceta la venirea Domnului. Sfîntul apostol Ioan zice: «Copii, este ceasul de pe urmă, și precum ați auzit că vine antihrist, iar acum mulți antihriști s-au arătat — de aici cunoaștem că este ceasul de pe urmă» (I Ioan 2, 18), iar sfîntul apostol Pavel spune: «Să nu vă amăgească nimeni în nici un chip...; că va veni întîi lepădarea de credință și se va arăta omul păcatului, fiul pierzării, potrivnicul... cel fără de lege, pe care Domnul Iisus îl va ucide cu Duhul gurii Sale și îl va nimici cu strălucirea venirii Sale. Iar venirea aceluia va fi prin lucrarea lui Satan însoțit de tot felul de puteri și de semne și minuni mincinoase» (II Tes. 2, 3, 8—9).

d) **Venirea pe pămînt a lui Enoh și Ilie.** Aceștia sînt cei doi martori ai Domnului, care au fost ridicați cu trupul la cer, și care vor fi

trimiși de Domnul pe pământ, pentru a predica oamenilor pe Hristos. În lupta cu Antihrist, ei vor fi răpuși și omoriți, dar după trei zile și jumătate vor învia, iar peste cei ce s-au bucurat de moartea lor va cădea frică mare (Apoc. 11, 3—11).

e) Multe și mari catastrofe în natură și între oameni. Atrăgându-le atenția Aposolilor să nu se lase amăgiți de învățători și prooroci mincinoși care vor veni în numele Lui, Mintuitorul le-a spus semnele care vor trebui să se întâmple mai înainte de sfârșit, cu toate că acesta nu va veni îndată (Luca 21, 9); asemenea semne vor fi: foamete, secetă, ciumă, cutremure de pământ, întunecări de soare și de lună, războaie și vesti de războaie (Matei 24, 4 ș.u.; Marcu 13, 7—13; Luca 21, 9—19). Astfel de fenomene au fost totdeauna, dar acum se vor înmulți, prin ele Dumnezeu voind să arate că și acestea trebuie să se întâmple mai înainte de a veni sfârșitul.

f) Convertirea poporului evreu la creștinism. Unul din semnele cele mai semnificative cu privire la a doua venire a Domnului, va fi convertirea poporului evreu la creștinism. Acest eveniment important a fost profetisit și în Vechiul Testament de proorocul Osea astfel: *«Fiii lui Israel se vor întoarce la credință și vor căuta pe Domnul Dumnezeu lor și pe David, împăratul lor, iar la sfârșitul zilelor cele de pe urmă, se vor apropia cu înfricoșare de Domnul și de bunătatea Lui»* (Osea 3, 5). Sfântul apostol Pavel spune și mai clar: *«Pentru că nu volesc să nu știți voi, fraților, talna aceasta... că împletirea lui Israel s-a făcut în parte, până ce va intra tot numărul păgînilor. Și așa tot Israelul se va mîntui, precum este scris: Din Sion veni-va izbăvitorul și va îndepărta nelegiuitățile de la Iacov; și acesta le este legămîntul Meu cu ei, cînd voi ridica păcatele lor»* (Rom. 11, 25—26).

g) Arătarea pe cer a semnelor Fiului Omului. Semnul Fiului Omului este crucea, fiindcă prin ea Mintuitorul a cîștigat biruința asupra morții. Despre arătarea acestui semn, Mintuitorul a spus: *«Atunci se va arăta pe cer semnul Fiului Omului... și vor vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului cu putere și cu slavă multă»* (Matei 24, 30).

Fără îndoială, toate aceste semne se vor întâmpla înainte de a doua venire a Domnului, dar ordinea în care ele vor apărea, rămîne necunoscută. Împlinirea lor va fi însă un indiciu că sfârșitul lumii este aproape, deci cei ce nu s-au pocăit vor avea posibilitatea să se îndrepte măcar în ceasul al unsprezecelea.

Ținînd seama de cele cuprinse în Scriptura Noului Testament, ne putem face o imagine despre modul în care se va petrece Parusia Domnului. La apariția pe cer a semnelor Fiului Omului (Matei 24, 30) și la sunetul arhanghelului din trâmbița lui Dumnezeu (I Tes. 3, 16), precum și la glasul Fiului lui Dumnezeu (Ioan 5, 28), Domnul se va pogori din cer îmbrăcat în slavă și cu putere multă, înconjurat de îngerii Săi (Matei 24, 30; 16, 27). El va veni în același trup preamărit cu care a înviat și s-a înălțat la cer (Fapte 1, 11). În aceeași clipă se va produce prefacerea lumii sau schimbarea chipului lumii acesteia (II Petru 3, 12—13), învierea morților și schimbarea trupurilor celor vii (I Tes. 4, 16—17; I Cor. 15, 51). Revenit pe noul pământ, Domnul se va așeza pe scaunul de judecată, fiind înconjurat de îngeri, de apostoli și de sfinți (Matei 19, 28; Luca 22, 30; I Cor. 6, 2).

Am menționat mai înainte că schimbarea chipului acestei lumi sau prefacerea ei, a doua venire a Domnului și învierea morților se vor petrece oarecum deodată: lumea se va prefăce cu iuțeală de fulger, din pământul transfigurat vor învia trupurile morților, iar ale celor vii se vor schimba și deodată cu acestea va avea loc Parusia. De fapt, atît cauza prefacerii lumii, cît și a învierii morților va fi a doua venire a Domnului, de aceea ziua în care vor avea loc toate acestea se numește *«Ziua Domnului Iisus»* (I Cor. 5, 5; II Cor. 1, 14). Ea însă poartă și alte numiri: ziua cea de apoi (Ioan 6, 39; 11, 24; 12, 48), ziua Domnului cea mare și slăvită (Fapte 2, 20), ziua cea mare (Iuda 11, 6), ziua mîntuirii (II Cor. 6, 2), ziua veacului (II Petru 3, 18), ziua Fiului Omului (Luca 17, 24), iar fiindcă în această zi se va face judecata universală, ea poartă numeroase numiri și în legătură cu aceasta: ziua judecării (Matei 11, 22; II Petru 2, 9), ziua cercetării (I Petru 2, 12), ziua cea mare a miniei (Apoc. 6, 17), ziua miniei și arătării dreptei judecări a lui Dumnezeu (Rom. 2, 15).

Dacă sfântul apostol Petru spune că în ziua Domnului *«stihiiile lumii vor arde»* (II Petru 3, 10), aceasta înseamnă că lumea înnoită, transfigurată, numită de Apostol *«ceruri noi și pământ nou»* (II Petru 3, 11) trebuie să fie precedată de descompunerea lumii actuale, în scopul de a se curăți și înnoi, așa după cum și oamenii trebuie să treacă prin moarte și putrezire, pentru a învia cu trupurile înnoite. Lumea astfel înnoită, va fi locașul potrivit pentru trupurile nestricăcioase și nemuritoare. Căci precum înainte de a crea pe om, Dumnezeu a creat lumea în care să viețuiască, așa și la sfârșitul lumii, va transfigura lumea prezentă, dîndu-i un chip nou, potrivit cu noul chip al oamenilor.

Învieerea morților și judecata obștească (universală)

I. *Învieerea morților* este unul din adevărurile fundamentale ale învățaturii creștine. Prin înviere se înțelege revenirea la viață a trupului unui om, după ce acesta a murit cu adevărat. Dacă aceasta se întâmplă după ce trupul celui mort a putrezit, prin înviere se înțelege reconstituirea trupului din elementele din care a fost compus și revenirea lui la viață prin unirea lui din nou cu sufletul împreună cu care a trăit pe pământ. Așadar, prin înviere se reconstituie persoana umană, spre a forma aceeași unitate în care a trăit pe pământ. Sufletul fiind nemuritor, n-are nevoie de înviere, pe când trupul fiind supus descompunerii îndată ce sufletul îl părăsește, are nevoie de înviere, pentru a se prezenta la obșteasca judecată împreună cu sufletul, în aceeași unitate în care au trăit pe pământ. Așadar, învierea morților este revenirea la viață a tuturor oamenilor care au trăit pe pământ de la Adam încoace, și au murit înainte de Parusia Domnului.

Învățătura Bisericii despre învierea morților se cuprinde succint în articolul 11 din Simbolul Credinței: «Aștept învierea morților». Ea se întemeiază pe Revelație, credința în învierea morților avînd-o și cei din Vechiul Testament (cf. Isaia 26, 19; Iezechiel 37, 1—14). Cînd Mîntuitorul îi spune Martei că fratele ei Lazăr va învia, ea îi răspunde: «*Știu că va învia, la înviere, în ziua cea de apoi*» (Ioan 11, 24).

Într-o formă mai clară și cu mai multe detalii, adevărul despre învierea morților este cuprins în Noul Testament. Astfel, într-o cuvîntare adresată iudeilor, Mîntuitorul le spune acestora: «*Amin, amin grăiesc vouă, că vine ceasul și acum este, cînd morții vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu, și care vor auzi vor învia... căci vine ceasul în care toți cei din morminte vor auzi glasul Lui și vor ieși cei ce au făcut cele bune întru învierea vieții, iar cei ce au făcut cele rele, întru învierea osîndirii*» (Ioan 5, 25, 28—29). La fel, Apostolii propovăduiesc cu multă convingere învierea morților (Fapte 24, 15).

Cel ce demonstrează însă cu mai multă putere învierea morților, este sfîntul apostol Pavel. Celor care spun că morții nu înviază, el le răspunde: «*Dacă nu este înviere a morților, nici Hristos n-a înviat*» (I Cor. 15, 13). Iar dacă Hristos n-a înviat, atunci propovăduirea apostolilor despre înviere este zadarnică, iar credința celor ce îi ascultă este deșartă (I Cor. 15, 14). Dar adevărul învierii lui Hristos nu poate fi negat nicidecum, iar Hristos s-a făcut începutul învierii celor adormiți (I Cor. 15, 20). Căci precum moartea a venit printr-un om (Adam) tot printr-un om (Hristos) vine și învierea morților (I Cor. 15, 21).

Precum se vede, Apostolul neamurilor dovedește adevărul învierii morților prin realitatea învierii lui Hristos, ajungînd la concluzia că, precum toți oamenii au murit în Adam, așa toți vor învia în Hristos (I Cor. 15, 22). Același Apostol dă răspuns și eventualelor întrebări pe care le-ar putea pune cineva: Cum înviază morții și cu ce trup? Răspunsul Apostolului este dat printr-o frumoasă analogie: *sămînța care se aruncă în pămînt nu răsare decît dacă putrezește, iar dacă răsare, Dumnezeu îi dă forma plantei a cărei sămînță este* (I Cor. 15, 35—37).

După învățătura Bisericii, învierea morților va fi universală, căci vor învia deodată atît dreptii, cît și păcătoșii (Ioan 5, 28 și urm.; Fapte 24, 15). În esența lor, trupurile înviate vor fi identice cu cele dinainte de moarte, deci ele nu-și vor pierde ființa, ci numai și-o vor schimba asemenea trupului Mîntuitorului Hristos înviat. Deoarece trupurile își vor păstra identitatea, rezultă că oamenii înviați se vor deosebi unii de alții după vîrstă și după gen, fără însă să aibă defectele corporale pe care le-au avut în viață (orb, ciung, schiop etc.). Dacă Mîntuitorul a răspuns saducheilor că «*la înviere nici nu se vor însura, nici nu se vor mărita, ci vor fi ca îngerii lui Dumnezeu*» (Matei 22, 30), aceasta nu înseamnă că între trupurile înviate va fi uniformitate, deci nu va fi deosebire de gen, vîrstă, cunoștințe etc., ci numai că aceste trupuri nu vor mai avea trebuințele și felul de viață pe care le-au avut pe pămînt.

Fiind asemănătoare trupului Mîntuitorului de după înviere, trupurile celor înviați vor avea însușiri asemănătoare trupului Domnului. Astfel, ele vor fi: *nestricăcioase, nemuritoare, pline de putere, duhovnicești, cerești, îmbrăcate în slavă* (cf. I Cor. 15, 40—54), înfricoșătoare.

1. Deoarece trupurile înviate au devenit *nestricăcioase*, ele nu vor mai fi supuse schimbării sau alterării, și nici bolilor și morții. Nu vor avea nevoie de hrană materială care se descompune, de aceea nu va fi nimic stricăcios în ele. Fiind în afara oricăror trebuințe materiale, dreptii se vor putea bucura de o viață spirituală deplină, pe cînd cei răi vor fi supuși unor suferințe continue.

Faptul că Mîntuitorul după învierea Sa din morți a mîncat și a băut (Luca 24, 43; Fapte 10, 4), nu înseamnă că trupul Său înviat a avut nevoie de mîncare și băutură, ci aceasta a făcut-o numai spre a convinge pe ucenicii săi că a înviat cu adevărat și nu este o nălucă.

2. Prin învierea Sa, Mîntuitorul Hristos a învins moartea pentru totdeauna în propriul Său trup. Biruința asupra morții, cînd puterea ei va fi definitiv distrusă, va fi deplină numai odată cu învierea obștească.

că (I Cor. 15, 26). Aceasta va însemna că trupurile înviate vor fi *nemuritoare*, de data aceasta prin însăși natura lor. Această însușire, alături de cea a nestricăciunii o vor avea deopotrivă și trupurile dreptilor, și ale păcătoșilor.

3. Dacă în viața pămîntească oamenii suferă de slăbiciuni cauzate de diferite boli, de lipsă de hrană, de lipsă de căldură, de influența forțelor naturii sau de propria lor constituție corporală, trupurile înviate nu vor fi supuse nici unui fel de slăbiciuni, ci ele vor fi *pline de putere*, putînd astfel vieții în deplină unitate și armonie cu sufletul.

4. Trupurile înviate vor fi trupuri spirituale sau *duhovnicești*. Aceasta înseamnă că fără a-și pierde substanța sau forma din viața pămîntească, ele nu vor avea nevoie de hrană, îmbrăcăminte, de reproducere, materia lor fiind plină de Duh, fiind supuse sufletului întru toate. Cu o asemenea însușire, ele vor fi demne de a vedea fața lui Dumnezeu și de a trăi în comuniune cu El, cu îngerii, cu sfinții și cu dreptii.

5. Trupurile înviate vor fi trupuri *cerești*, total deosebite de cele pămîntești. Ele își vor păstra forma lor, precum și o infimă parte din materia constitutivă de pe pămînt, dar datorită faptului că materia lor va fi transfigurată, cei înviați nu vor mai avea poftă, dorințe și plăceri specifice și proprii trupurilor pămîntești. Ele vor fi astfel mai suple și mai ușoare, putînd avea o mobilitate deosebită. Străine plăcerilor senzuale, sensibilitatea lor se va îndrepta spre plăcerile pur duhovnicești. Astfel, după cuvintele Mîntuitorului, cei drepti vor fi ca îngerii, se vor iubi cu o dragoste pur spirituală, eliberați de poftă egoiste și senzuale.

6. Trupurile înviate vor fi *pline de slavă* (îmbrăcate întru mărire). În contrast cu cele din viața pămîntească, «acoperite de necinste», după înviere ele se vor împărtăși de strălucire și preamărire, asemenea trupului Domnului după înviere (Filip 3, 21). Strălucirea lor va fi efectul curățeniei lor morale și sfințeniei vieții de pe pămînt: «Atunci dreptii vor străluci ca soarele în împărăția Tatălui» (Matei 13, 43).

În afară de însușirile nestricăciunii și nemuririi, pe care le vor avea și trupurile înviate ale păcătoșilor, celelalte însușiri arătate (mai sus) le vor avea numai trupurile celor drepti. Dar și aceste trupuri se vor deosebi între ele, potrivit gradului de desăvîrșire morală, pe care l-au atins aici pe pămînt, căci «alta este strălucirea soarelui, alta a lunii și alta a stelelor; căci stea de stea se deosebește în strălucire. Așa este și cu învierea morților» (I Cor. 15, 41—42).

Alta va fi însă starea trupurilor înviate ale păcătoșilor. Deși și ele vor fi nestricăcioase și nemuritoare, totuși vor avea imprimată în natura lor sensibilitatea pentru chinuri și suferințe. Lumea lor va fi individuală, în fiecare dintre ele manifestîndu-se o spiritualitate mai întunecată și mai confuză, cu o accentuată tendință spre răutate fiind chinuite de demoni. Păcătoșii vor fi lipsiți de comuniune nu numai cu cei drepti, ci și între ei înșiși. Ei vor învia pentru că posedă natura general-umană pe care Hristos, prin asumare, a ridicat-o la nemurire. Așadar, învierea păcătoșilor — alături de cei drepti — este consecința însumării naturii umane de către Hristos, Care prin întrupare a devenit frate al nostru (Evr. 2, 11), ridicînd natura umană prin învierea Sa la nemurire. Deci păcătoșii nu înviază spre a-și primi pedeapsa pentru faptele lor, ci în baza identității de natură între toți oamenii, ei vor învia împreună cu dreptii și asemenea acestora, își vor primi și ei plata pentru faptele lor, putînd astfel să-și dea seama de posibilitatea ce au avut-o de a se mîntui, pe care însă n-au folosit-o, datorită greșitei folosiri a libertății lor.

Cît privește pe cei vii «care vom fi rămas» (I Tes. 4, 17), trupurile lor se vor schimba într-o clipeală de ochi la sunetul trîmbitei de apoi (I Cor. 15, 51), devenind asemănătoare trupurilor celor înviați, deci posedînd aceleași însușiri, urmînd ca alături și împreună cu aceștia să se supună judecății universale.

În ziua Parusiei Domnului, numită adeseori de sfîntul Ioan apostolul «ziua de apoi», în care se va preface chipul lumii acesteia, cei morți vor învia, iar cei vii se vor schimba, se va petrece și judecata universală. Spre deosebire de judecata particulară, aceasta se va face de Mîntuitorul Hristos pe tronul mării Sale. În jurul scaunului de judecată vor sta sfinții îngeri (Matei 25, 31), iar alături de ei sfinții Apostoli (Matei 19, 28; Luca 22, 30), precum și sfinții (I Cor. 6, 2). Desigur, judecata o face singur Mîntuitorul, dar îngerii, Apostolii și sfinții vor avea cîntea să asiste, de o parte și de alta a scaunului de judecată.

II. Judecata obștească sau universală va avea următoarele caracteristici: va fi *universală, solemnă, dreaptă, definitivă, supremă* și *întricoșătoare*.

1. Judecata din urmă va fi *universală*, deoarece ei i se vor supune absolut toți oamenii din toate locurile și din toate timpurile. Ea se deosebește de cea particulară nu numai prin faptul că la aceasta se vor

prezenta toți oamenii în trup, ci și pentru că acum se vor descoperi și consecințele pe care le-au avut asupra contemporanilor sau urmașilor faptele bune sau rele ale oamenilor. La această judecată se vor supune și duhurile necurate (II Petru 2, 4). Pentru îngeri, care, deși sunt ființe spirituale superioare oamenilor, nu posedă atotștiință, judecata va însemna și o descoperire a planului dumnezeiesc cu privire la lume, așteptată de ei cu frică și cu cutremur. Sfinții nu vor fi propriu-zis judecați, căci Mîntuitorul zice: *«Cel ce ascultă cuvintele Mele și crede în Cel ce M-a trimis pe Mine, are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață»* (Ioan 5, 24). Prezența lor la judecată va fi formală, în schimb ei vor osîndi pe păcătoși și vor aprecia cu laudă pe cei ce au făcut binele, potrivit sentinței Dreptului Judecător. Apostolii de asemenea vor fi judecați formal (bineînțelese afară de Iuda), ei fiind prezenți la judecată ca unii care se bucură de o deosebită cinste din partea Mîntuitorului (Matei 19, 28; Luca 22, 30).

Cît privește afirmația sfîntului apostol Pavel că îngerii vor fi judecați de oameni (I Cor. 6, 3), după părerea unor teologi, ea se referă probabil la faptul că unii dintre îngeri, pe care Mîntuitorul îi va afla că nu și-au îndeplinit slujba de a îndemna pe oamenii dați în grija lor să facă binele și să evite răul, vor primi o apreciere mai puțin lăudabilă din partea sfinților și dreptilor. După alții însă, cele spuse de sfîntul Pavel se referă la judecata îngerilor răi, de care vorbește și sfîntul Petru (II Petru 2, 4).

2. Judecata universală va fi solemnă, deoarece Mîntuitorul Hristos șezînd pe scaunul mării Sale, înconjurat de îngeri, Apostoli și de sfinți, va reprezenta cea mai înaltă autoritate judecătorească, în drept să hotărască soarta definitivă a tuturor oamenilor, fie drepti, fie păcătoși. Faptul că toți cei prezenți acolo simt că în această instanță se petrece soarta tuturor oamenilor pentru veșnicie, fără posibilitate de schimbare, conferă o măreție deosebită momentului. Înfașurarea și autoritatea Judecătorului sînt atît de impunătoare și impresionante, încît *«de fața lui a fugit tot pămîntul și tot cerul și loc nu s-a aflat lor»* (Apoc. 20, 11). Vorbînd de solemnitatea acestei judecăți, proorocul Daniel zice: *«...un rîu de foc ce curge înaintea Judecătorului»* (Dan. 9, 10), iar psalmistul spune: *«Strălucit-au fulgerele Lui lumii și s-a clătinat pămîntul... vestit-au cerurile dreptatea Lui și au văzut noroadale slava Lui»* (Ps. 96, 4—6).

3. Judecata universală va fi publică, ceea ce înseamnă că ea se va face în fața tuturor. Vorbînd despre aceasta, sfîntul Maxim Mărturisito-

rul spune: *«Iar pe lîngă aceștia, toată zidirea cea cerească și cea pămîntească, cîtă e în îngeri și în puterile mai presus de îngeri și cîtă e în oameni, stă de față cu cutremur, așteptînd înfricoșata descoperire a judecății dumnezeiești. De către toți aceștia se vor citi faptele noastre ale tuturor și se va face dezgolirea celor ascunse, cînd toți își vor cunoaște reciproc păcatele, cum își citește fiecare lăra greșală cartea conștiinței sale»*.

4. Deoarece cel ce face judecata este Judecătorul cel drept (II Tim. 4, 8), judecata Căruia este dreaptă (Ioan 5, 30), fiindcă Acela cunoaște nu numai faptele, ci și gîndurile cele mai ascunse ale oamenilor (Rom. 2, 16), sentința acestui Judecător va fi cu adevărat dreaptă, iar criteriul după care se va face judecata va fi împlinirea sau neîmplinirea faptelor iubirii față de aproapele (Matei 25, 35 și urm.). Ea va fi dreaptă și pentru faptul că fiecare om va fi judecat potrivit cu legea după care a trăit pe pămînt: păgînii după legea morală naturală (Rom. 2, 14—16), evreii după legea mozaică (Rom. 2, 12), iar creștinii după legea evanghelică.

5. Sentința dată de dreptul Judecător va fi definitivă și veșnică. Împotriva ei cel judecat nu va putea face apel ea rămînînd valabilă pentru veșnicie, întrucît însăși conștiința fiecăruia va înregistra dreptatea hotărîrii.

6. Această judecată va fi supremă, deoarece ea va fi făcută de Judecătorul Suprem, Cel care judecă avînd de la Tatăl *«Toată puterea în cer și pe pămînt»* (Matei 28, 18).

7. În sfîrșit, această judecată este înfricoșătoare pentru toți cei ce participă la ea: pentru îngeri, pentru drepti și pentru păcătoși. Pentru îngeri, fiindcă prin ea li se face o descoperire a planului lui Dumnezeu cu privire la lume, așteptată de ei cu frică și cu cutremur; pentru cei drepti, fiindcă nimeni nu poate fi sigur că va putea da un «răspuns bun», iar pentru păcătoși, fiindcă sînt deplin conștienți și se cutremură de soarta ce-i așteaptă.

Procedura acestei judecăți va fi cu totul deosebită de cea a judecăților omenești. Fiind atotștiutor, dreptul Judecător nu va lua interogatorii, nu va asculta martori, nu va cere dovezi, deoarece El cunoaște totul. De asemenea, cei judecați își vor privi întreg trecutul ca într-o oglindă sau ca într-o carte deschisă, cunoscînd astfel tot ce au făcut sau n-au făcut în viața pămîntească, iar acest trecut va fi cunoscut

tuturor celor prezenți, după cum și cel judecat va cunoaște trecutul tuturor celor judecați.

Mintuitorul Hristos, dreptul Judecător, va despărți pe cei buni de cei răi «precum desparte păstorul oile de capre» (Matei 25, 32), iar după pronunțarea sentinței, dreptii vor merge în fericirea veșnică, iar păcătoșii în osînda veșnică (Matei 25, 46).

«Cărțile» în care sînt scrise faptele oamenilor, despre care vorbește Sfînta Scriptură (Dan. 7, 10; Apoc. 20, 12; Filip. 4, 3), au fost înțelese de Sfinții Părinți ca o exprimare figurată a adevărului că la această judecată totul va fi cunoscut și descoperit. După dogmatistul ortodox Silvestru de Canev, Sfinții Părinți au înțeles prin «cărțile deschise» că toate faptele și gîndurile oamenilor vor fi înfățișate în așa lumină de Judecătorul cel atotputernic, atotvăzător și atotștiutor și cercetate cu atîta pătrundere încît nu numai îngerii, care vor lua parte la judecată ca martori, ci chiar și cei ce se vor judeca vor vedea perfect de lămurit tot ceea ce au făcut și vor recunoaște negrăită dreptate a Judecății și sentinței lui Hristos».

Locul judecății va fi pămîntul transfigurat, unde au trăit oamenii pînă a nu-și schimba chipul și unde Fiul lui Dumnezeu a fost batjocorit și umilit, pentru ca acum tot acolo să fie preamărit și preaînălțat.

Odată cu judecata universală încetează împărăția harului și începe împărăția mării Fiului lui Dumnezeu (Apoc. 11, 15). Căruia Tatăl I-a supus toate, iar Fiul Insuși se va supune Celui ce I-a supus toate, «spre a fi Dumnezeu totul în toate» (I Cor. 15, 28).

Milenismul sau milenarismul. Deși între Parusia Domnului și judecata obștească va trece foarte puțin timp, încă în antichitate unii eretici au învățat că între aceste două evenimente există un interval de timp de o mie de ani. După ce Mintuitorul va veni pe pămînt a doua oară, va nimici pe diavolul, va învia pe cei drepti și va întemeia o nouă împărăție, în care va domni cu cei drepti o mie de ani. La sfîrșitul acestui timp, vor învia și ceilalți morți, după care va urma judecata universală. Această învățătură poartă numele de *milenism* sau *milenarism*, de la cuvîntul grecesc χίλιον — o mie.

Sub aspectul unui milenarism vulgar, care învăța că la a doua Sa venire, Hristos va restabili Ierusalimul în toată mărirea lui, va reintroduce legea mozaică, iar dreptii se vor bucura de toate plăcerile pămîntești, această învățătură a fost profesată de ereticul Cerint, de

ebioniști, montaniști, apolinaristi și alții. Sub aspect spiritual, milenismul a fost acceptat chiar de unii Părinți și scriitori bisericești, ca: *Papia, Iustin Martirul, Irineu, Ipolit, Tertulian, Lactanțiu* și alții. În antichitate, milenismul a fost combătut de presbiterul *Calus* din Roma, de *Origen, Dionisie de Alexandria* și alții. Prin veacul al IV-lea el a dispărut, dar a reapărut la unele secte, iar în zilele noastre este predicat cu vigoare de unele denominațiuni creștine și de studenții în Biblie (mileniștii, martorii lui Iehova) și alții.

Drept temei scripturistic pentru învățătura lor, mileniștii folosesc capitolul 20 din Apocalipsă, unde se vorbește de împărăția de o mie de ani (v. 4 și v. 6), pe care însă îl interpretează literal. Dar procedînd astfel, ei vin în contrazicere cu alte texte din Sfînta Scriptură, deoarece Apocalipsa e o carte profetică și nu poate fi interpretată nicidecum în acest fel, căci în cazul acesta se nesocotește învățătura Sfintei Scripturi în ansamblul ei. În special, învățătura milenistă este greșită din următoarele motive:

1. Afirmația că vor fi două învieri ale morților, la o distanță de o mie de ani una de alta, n-are nici un temei, deoarece în Sfînta Scriptură, peste tot unde se vorbește de învierea morților, se spune că toți morții vor învia deodată, cei ce au făcut cele bune, spre învierea vieții, iar cei ce au făcut cele rele, spre învierea osîndirii (Matei 22, 30; Marcu 12, 25; Luca 20, 35; Filip. 3, 11; I Cor. 15, 23; I Tes. 4, 17; Ioan 5, 28—29).

2. A doua venire a Domnului va fi urmată îndată de judecata universală, deci între Parusie și judecata universală nu va trece un timp de o mie de ani (Matei 25, 30 ș.m.).

3. Luînd în considerare expresiile din Apocalipsă 20, 5-6 de *întîia înviere și moartea a doua*, în mod logic trebuie să admitem că există și *învierea a doua și moartea întîia*, așadar, există două morți și două învieri. Învierea întîia este renașterea sau învierea omului, prin Botez, în viață, iar învierea a doua este învierea cea de obște, sau generală. De asemenea, moartea întîia este moartea trupească, iar moartea a doua este osînda veșnică.

4. Împărăția de o mie de ani de care se vorbește în Apocalipsă este identică cu împărăția cerurilor, împărăția lui Dumnezeu sau împărăția lui Hristos (Matei 3, 2; Efes. 5, 5; Colos. 1, 13; II Tim. 4, 1; Apoc. 12, 10), căreia Mintuitorul i-a pus temelie și care a crescut și s-a dez-

în acel an va așeza împărăția lui Israel, adică dacă atunci va veni să întemeieze noua Sa împărăție, Mîntuitorul le-a răspuns: «Nu este al vostru să știți anii sau timpurile pe care Tatăl le-a pus întru a Sa stăpînire...» (Fapte 1, 7).

Vorbînd despre sfîrșitul lumii, sfîntul apostol Petru își exprimă nădejdea că, potrivit făgăduințelor Sale, Dumnezeu va întocmi «ceruri noi și pămînt nou» (II Petru 3, 13), iar sfîntul apostol Ioan spune că a văzut «un cer nou și un pămînt nou», după ce cerul cel dintîi și pămîntul cel dintîi au trecut (Apoc. 21, 1). Desigur, aceste expresii arată că lumea nu va fi definitiv distrusă, ci numai schimbată, transformată, transfigurată, în ea stabilindu-se o nouă ordine de viață. Desigur, nu e ușor să ne pronunțăm asupra sensului acestor expresii, cu toate că numeroși Sfînți Părinți s-au străduit să le explice înțelesul. Totuși, pe temeiul celor afirmate de ei, putem înțelege că lumea reînnoită va fi o lume desăvîrșită și incoruptibilă, cuprinzînd bunătăți și frumuseți nebanuite, despre care sfîntul apostol Pavel zice: «Ceea ce ochiul n-a văzut și urechile nu au auzit și la inima omului nu s-a suit, acelea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El» (I Cor. 2, 9). Dintr-o lume exterioară omului, ea va deveni într-un anume sens o lume interioară, arătîndu-se în mare măsură drept un conținut sufletesc al celor drepti. Frumusețea și măreția ei vor fi neîncăpute, deoarece împărtășindu-se de lumina dumnezeiască, va radia această lumină, îmbrăcînd în ea pe cei ce o vor locui. Lumina ei va face să strălucească și mai mult pe cei drepti, încît aici, precum spune Mîntuitorul, «dreptii vor străluci ca soarele în împărăția Tatălui lor» (Matei 13, 43).

După cuvintele sfîntului apostol Petru, în noua lume transfigurată va locui dreptatea (II Petru 3, 13). Aceasta înseamnă că relațiile dintre oameni și dintre oameni și Dumnezeu vor fi așezate pe temelia dreptății, iar virtutea iubirii le va încorona. Între oameni nu vor mai fi privațiuni, tensiuni, suspiciuni, invidie și vrajbă, ci o pace și armonie desăvîrșită, fiecare fiind în pace cu sine însuși, cu semenii și cu Dumnezeu. Aceasta e pacea lui Dumnezeu «care covîrșește toată mintea» (Filip. 4, 2), pace eternă, condiția ordinii și armoniei. În această lume, în care Dumnezeu va fi «totul în toate» (I Cor. 15, 28), îngerii și oamenii vor lăuda neîncetat pe Dumnezeu, izvorul frumuseții, desăvîrșirii, dreptății și iubirii, cu care vor fi în comuniune în veci.

Viața de veci. Viața de veci, viața veșnică sau viața veacului ce va să fie, cum este numită în articolul XII din Simbolul Credinței, este viața pe care o vor trăi atît dreptii cît și păcătoșii, după judecata universală. Deși în anumite privințe ea se va asemăna cu viața sufletelor de după judecata particulară, totuși între aceste vieți va fi deosebire. Deosebirea va consta în faptul că după judecata universală atît fericirea dreptilor, cît și nefericirea păcătoșilor vor crește atît extensiv, cît și intensiv. Extensiv vor crește deoarece în viața veșnică atît fericirea, cît și nefericirea vor fi trăite de suflet împreună cu trupul, deci de persoană în unitatea ei psiho-fizică, ele crescînd în măsura în care și trupul a participat la săvîrșirea faptelor bune sau rele. Intensiv vor crește, deoarece vor fi simțite într-o măsură mai mare decît atunci cînd le simțea numai sufletul.

Deși posedăm unele date din Revelație, noi nu sîntem în măsură să cunoaștem și să înțelegem pe deplin viața pe care o vor duce cei a căror soartă a fost stabilită definitiv la judecata universală. În această privință, sfîntul Grigore de Nyssa zice: «Nici bunătățile promise celor ce au viețuit drept nu sînt de acelea care să poată fi descrise prin cuvinte... nici viața de durere a celor păcătoși nu este egală cu vreo suferință care întristează aici», iar sfîntul Ioan Damaschin spune: «După înviere, timpul nu se va mai număra cu zile și nopți. Va fi mai degrabă o singură zi continuă, cînd Soarele dreptății va străluci lumina peste cei drepti. Pentru cei păcătoși va fi o noapte adîncă, fără de sfîrșit».

Și aici trebuie să menționăm că nici fericirea dreptilor, nici nefericirea păcătoșilor nu vor avea aceeași măsură, ci vor avea grade diferite, după vrednicia sau nevrednicia pe care fiecare a dovedit-o în viața pămîntească. Însuși Mîntuitorul spune: «În casa Tatălui Meu multe locașuri sînt» (Ioan 14, 2); iar sfîntul apostol Pavel zice: «Fiecare va primi plata după lucrul său» (II Cor. 5, 10).

Referindu-se la viața de veci a celor drepti, sfîntul Grigore de Nyssa spunea că tendința continuă a acestora este realizarea unei uniri cît mai depline cu Dumnezeu, lucrare care n-are limită, căci ea continuă la infinit. Este vorba aici de un urcuș duhovnicesc neîncetat al dreptilor (*epectază*), care pentru ei este un motiv de continuă fericire. Aceasta înseamnă că iubirea față de Dumnezeu care le copleșește ființa sporește fără sfîrșit și în lumea veșniciei.

Cît privește pe cei păcătoși, ei vor avea o veșnică existență nefericită, lipsită de comuniune cu oamenii și cu Dumnezeu, petrecînd

împreună cu diavolii și cu cei ce-i slujesc. Acolo ei sînt roși de «viermele cel neadormit» și îndură «plîngerea și scrișnirea dinților».

Viața dreptilor și a păcătoșilor a fost descrisă paralel cu multă ingeniozitate de *sfințitul Chiril al Alexandriei*: «Drepții dănuiesc, păcătoșii sînt legați. Dreptii cîntă, păcătoșii se tînguiesc... Dreptii au cîntarea, păcătoșii prăpastia. Dreptii în sinurile lui Avraam, păcătoșii în torrentele de foc ale lui Veliar. Dreptii, în odihnă, păcătoșii în osîndă. Dreptii se răcoresc, păcătoșii ard. Dreptii se veselesc, păcătoșii se usucă de întristare... Pe dreptii îi va desfăta vederea lui Dumnezeu, pe păcătoșii îi va întrista vederea focului. Dreptii în camera de nuntă, păcătoșii în haosul infinit. Dreptii, în lumină, păcătoșii în întunecimea furtunii. Dreptii, cu îngerii, păcătoșii, cu demonii... Dreptii, în mijlocul luminii, păcătoșii, în mijlocul întunericului. Dreptii, mîngîiați de Mîngîietorul, păcătoșii, chinuiți de demoni. Dreptii, în fața tronului Stăpînului, păcătoșii, în fața întunericului chinuitor. Dreptii, văd pururea fața lui Hristos, păcătoșii, stau pururea în fața diavolului... Dreptii sînt inițiați de îngeri, păcătoșii de demoni... Dreptii în cer păcătoșii în abis» (Omul 14, *Despre ieșirea sufletului și despre a doua venire a Domnului*, la D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, pag. 459).

Chinurile veșnice ale păcătoșilor. Învățătura Bisericii noastre bazată pe Revelație este că deși calitatea și cantitatea pedepselor iadului nu sînt aceleași pentru toți păcătoșii, ele fiind în funcție de gradul de răutate a faptelor și intențiilor celor ce le-au făcut, *pedepsele iadului sînt veșnice* (Matei 25, 46; Marcu 9, 44; Apoc. 14, 11; 20, 10; Mărt. Ort. I, 60). *Sfințitul Chiril al Ierusalimului* spune că păcătoșii la înviere primesc trupuri veșnice, spre a putea suferi astfel osînda păcatelor lor, ca să nu se mistuie niciodată, arzînd în focul veșnic, iar *sfințitul Ioan Gură de Aur* zice că orice pedeapsă din viața pămîntească se sfîrșește odată cu viața, pe cînd ale vieții de dincolo sînt veșnice.

Veșnicia pedepselor iadului a fost uneori negată și în antichitatea creștină și chiar și astăzi, de unii teologi protestanți și de unele secte. Dar nu toți cei ce o contestă explică sfîrșitul chinurilor veșnice în același fel și nici nu invocă aceleași motive atunci cînd o contestă. Astfel, unii spun că numai dreptii vor trăi veșnic în fericire, în timp ce păcătoșii vor fi nimiciți la judecata universală, iar fiind nimiciți, vor scăpa astfel de pedepsele lor.

Alții cred însă că păcătoșii din iad vor suferi numai un timp oarecare — mai scurt sau mai lung — după gravitatea păcatelor lor. Prin suferințele pe care le îndură în iad ei se curățesc, după care vor fi re-

stabiliți în starea de fericire pe care o vor avea dreptii. La această restabilire vor ajunge chiar și demonii, încît în cele din urmă va fi o restabilire a tuturor (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*). Această învățătură, numită *apocastază* a fost profesată de Origen, iar în timpurile mai noi, chiar de unii teologi ruși, ca: N. Berdiaev, S. Bulgakov, Vl. Soloviev și alții.

În general, cei ce neagă veșnicia pedepselor iadului invocă următoarele motive:

1. Dumnezeu fiind bun, zic aceștia, bunătatea Lui este incompatibilă cu veșnicia pedepselor, încît El mai curînd sau mai tîrziu, trebuie să ierte pe toți păcătoșii și să-i scoată din iad.

Teologii ruși S. Bulgakov și Vl. Soloviev, plecînd de la cuvintele sfințitului apostol Pavel: «Dumnezeu a închis pe toți oamenii în răzvrătire, ca pe toți să-i miluiască» (Rom. 11, 32), afirmă că mila și bunătatea lui Dumnezeu depășește orice răzvrătire a omului, fapt pentru care oricît de aspru și de drept ar fi, nu-l poate ține pe om veșnic în iad. N. Berdiaev justifică și el respingerea chinurilor veșnice pe baza bunătății lui Dumnezeu și a iubirii creștine. El aduce însă și un argument personal: cum ar putea accepta raiul pentru el, cînd știe că părinții, frații și prietenii lui sau persoane oricît de necunoscute, trebuie să fie în iad? Pe de altă parte, dacă sînt creștini care în viața pămîntească nu se simt bine știind pe unii frați de ai lor în suferință, cu atît mai mult ei nu vor fi lipsiți de astfel de sentimente nici în viața viitoare. Aceasta înseamnă că știind pe frații lor în iad, chiar dacă ei ar fi în rai ar suferi din pricina stării acelora, iar atunci raiul n-ar mai fi un loc și o stare de fericire. De aceea, spre a înlătura aceasta, Dumnezeu trebuie să aducă un sfîrșit pedepselor iadului, sfîrșit despre care trebuie să știe și dreptii, spre a nu mai suferi pentru frații lor din iad. Ei se vor liniști numai cînd vor avea siguranța că frații lor din iad vor ajunge totuși în rai.

2. Deoarece Dumnezeu e drept, El nu poate pedepsi pentru vecie pe păcătoși, deoarece aceștia au făcut păcate în timp, și încă într-un timp relativ scurt și în felul acesta ar fi o disproporție între faptă și răsplată. Cu alte cuvinte, oricît de păcătos ar fi omul, ar fi nedrept ca pentru păcate săvîrșite într-o viață de cîteva zeci de ani, deci într-un interval de timp atît de scurt, să îndure pedepse pentru veșnicie.

3. Înțelepciunea lui Dumnezeu nu îngăduie ca El însuși să-și zădărnicească planul după care a creat lumea și omul. El l-a creat pe om

pentru ca acesta să fie fericit, iar pedepsindu-l pentru veșnicie, înseamnă că aceasta ar fi împotriva scopului creației.

Răspunsul la aceste obiecții se poate rezuma în următoarele:

1. Datorită bunătății Sale, «Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să ajungă» (I Tim. 2, 4). Chiar din acest motiv, prin harul Său, El oferă tuturor oamenilor posibilitatea să se mântuiască, iar aceasta unii o pot face chiar în ceasul al unsprezecelea, deci până la sfârșitul vieții lor pămîntești. Dar sînt unii oameni care disprețuiesc ajutorul divin și nu vor să cunoască și să se apropie de Dumnezeu, ci trec în lumea cealaltă în aceeași stare de nepăsare sau de răzvrătire. Ei sînt deci în mod voit propria cauză a nefericirii lor.

Este inacceptabilă afirmația că suferințele celor din iad ar produce suferințe celor din rai, de vreme ce aceștia știu bine că cei din iad au refuzat pînă în ultima clipă a vieții lor ajutorul divin și că numai prin îndirjirea lor au ajuns în iad. Dacă în lumea viitoare «locuiește dreptatea» (II Petru 3, 13), păcătoșii din iad nu pot inspira nici milă, nici compătimire celor din rai, căci numai ei singuri sînt vinovați de soarta lor, fiindcă au respins cu încăpăținare, din propria lor voință, orice ajutor spre a se mîntui, și continuă în această stare.

2. În privința raportului dintre dreptatea dumnezeiască și veșnicia pedepselor, trebuie precizat că răsplata nu se măsoară după durata sau timpul în care s-au săvîrșit faptele, ci după bunătatea sau răutatea acestora... Astfel, cu cît un păcat este mai grav atît prin felul lui, cît și prin repetarea lui, ori prin suferințele provocate unei mulțimi mai mari de oameni, cu atît și pedeapsa pentru el trebuie să fie mai mare. Iar gravitatea este în funcție de starea sufletească a celui înrăit, tot astfel trebuie să fie și pedeapsa. Omul fiind însă o ființă mărginită, nu e în stare să suporte o pedeapsă nelimitată după *intensitate*, dar trăind în veșnicie, poate suporta o pedeapsă nelimitată în *extensiune* sau în *timp*. Deci nu se poate spune că pentru o mare nelegiuire sau pentru un număr nesfîrșit de nelegiuiri, ale căror victime au fost mii și milioane de oameni, deși săvîrșite într-un timp scurt, cel vinovat să nu primească o pedeapsă veșnică.

3. E adevărat că Dumnezeu a creat pe om spre a-l împărtăși de fericire, dar nu l-a creat ca să-l facă fericit cu de-a sila, ci l-a înzestrat cu voință liberă, în virtutea căreia el poate urma sau poate refuza

să meargă pe calea care duce la fericire. În cazul că refuză, o face aceasta din propria lui voință, vina fiind numai a lui. Adresîndu-se fariseilor și cărturarilor, Mîntuitorul Hristos a spus: «Ierusalime, Ierusalime, care omori pe prooroci și ucizi cu pietre pe cei trimiși la tine; de cîte ori am vrut să adun pe fiii tăi, precum adună cloșca puii săi sub aripi, și n-ai vrut!» (Matei 23, 37).

Refuzînd pînă la sfârșitul vieții chemarea la mîntuire, omul se face vrednic de pedepsele veșnice nu numai pentru nelegiuirile pe care le-a făcut, ci și pentru încăpăținarea și refuzul continuu de a asculta chemarea și de a urma calea întoarsă a fiului rătăcit. În schimb, cei ce merg pe drumul care duce la fericire își realizează scopul pentru care au fost creați. Aceștia sînt oamenii cei drepti, indiferent de numărul lor, și astfel în ei scopul pentru care a fost creat omul nu este zădărnicit, iar înțelepciunea dumnezeiască rămîne neatinsă.

Condamnînd învățătura origenistă că pedepsele iadului vor avea sfîrșit, Sinodul V ecumenic a hotărît următoarele: «Cel ce zice sau crede că pedepsirea diavolilor și a oamenilor păcătoși este numai temporală și va avea oarecînd un sfîrșit, să fie anatema!».

Pe lîngă aceasta, trebuie să subliniem că iadul nu este compus din suflete pe care le refuză Dumnezeu, ci, dimpotrivă, din cei care refuză iubirea lui Dumnezeu.

CUPRINSUL

Cuvînt înainte	pag. I
Prefață	5

Partea întâi

DOGMATICA GENERALĂ

Notiunea, obiectul și importanța Teologiei dogmatice	11
Dogmă, teologumen, părere teologică	14
Originea religiei. Teorii despre originea religiei	18
Ființa religiei. Teorii despre ființa religiei	25
Raportul dintre religie și morală	35
Raportul dintre religie și artă	41
Argumente raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu	45
Argumentul istoric	46
Argumentul cosmologic	47
a) Argumentul cauzalității	48
b) Argumentul mișcării	50
c) Argumentul contigentei	51
d) Argumentul entropologic	52
Argumentul teleologic	53
Argumentul moral	56
Argumentul ontologic	59
Concepții contrare învățăturii creștine despre existența lui Dumnezeu	64

Revelația dumnezeiască

Revelația naturală	68
Revelația supranaturală	69
Căile de transmitere a Revelației supranaturale	72
a. Sfînta Scriptură	
1) Inspirația Sfîntei Scripturi	73
2) Lectura și înțelegerea Sfîntei Scripturi	74
b. Sfînta Tradiție	
1) Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție	75
2) Aspectul static și dinamic al Tradiției	78
3) Monumentele sau documente ale Sfîntei Tradiții	78
4) Criteriile Sfîntei Tradiții	79
5) Deosebiri interconfesionale	80
6) Scriptura, Tradiția și Biserica	82
Criteriile Revelației autentice:	83
a) Criteriile naturale	84
b) Criteriile supranaturale	84

Partea a doua

DOGMATICA SPECIALĂ

Dumnezeu unul în ființă

Cunoașterea lui Dumnezeu. Cunoașterea apofatică și catafatică. Ființa și lucrările lui Dumnezeu	91
a) Cunoașterea naturală și supranaturală	91
b) Cunoașterea catafatică și apofatică	94
c) Cunoașterea lui Dumnezeu din împrejurările concrete ale vieții	96
Ființa și lucrările lui Dumnezeu	98

Atributele lui Dumnezeu

a) Obișșia divin-umană a atributelor lui Dumnezeu	101
b) Împărțirea atributelor dumnezeiești	102
Atributele naturale	103
Atributele intelectuale și morale	109
Dogma Sfintei Treimi	
Descoperirea Sfintei Treimi în Sfînta Scriptură	114
Formularea dogmei Sfintei Treimi și precizarea terminologiei trinitare	118
Persoanele Sfintei Treimi	123
Raportul între persoanele Sfintei Treimi. Periohreză și apropiere	127
Ereziile antitrinitare	132
Filioque și combaterea lui	140

Dumnezeu creatorul

Creația lumii în general

Creația lumii nevăzute	150
a) Originea îngerilor	151
b) Natura și funcția îngerilor	152
c) Numărul și ierarhia îngerilor	154
d) Starea morții a îngerilor	155
e) Îngerii cei răi sau diavolii	156
f) Cinstirea îngerilor	157

Creația lumii văzute

Referatul biblic despre crearea lumii văzute	158
Creația omului	161
Natura omului. Nemurirea sufletului	161

Creația omului după referatul biblic

Omul ca protopărinte	164
----------------------	-----

Sufletul omenesc

Funcțiile și spiritualitatea lui	164
Nemurirea sufletului. Argumente	169

Teorii cu privire a transmiterea sufletului	175
Starea originară a omului	179
Deosebiri interconfesionale	181
Căderea omului în păcat	184
a) Originea păcatului strămoșesc	186
b) Ființa păcatului strămoșesc	187
c) Teorii privind transmiterea păcatului strămoșesc	189
d) Urmările păcatului strămoșesc	190
e) Existența reală și universală a păcatului strămoșesc	191
f) Diferențe confesionale	
Dumnezeu pronietorul	
Definiția și aspectele providenței	195
Realitatea providenței divine	197
Obiecții împotriva providenței	197
Dumnezeu mântuitorul	
Persoana Mântuitorului în raport cu Sfânta Treime	203
Pregătirea omenirii pentru venirea Mântuitorului	207
Proorocii despre venirea Mântuitorului	213
Intruparea Mântuitorului, persoana divin-umană a Mântuitorului	217
Unirea ipostatică și urmările ei dogmatice	222
Chenoza	223
Ereziile hristologice	233
Opera de mântuire a lui Iisus Hristos	
Raportul dintre persoana și opera Mântuitorului Hristos	238
Raportul între mântuirea obiectivă și subiectivă	239
Întreita slujire a Mântuitorului	239
a) Chemarea profetică	241
b) Slujirea arhierescă	241
c) Demnitatea împărătească	243
Răscumpărarea și aspectele ei	
a) Aspectul de jertfă al Răscumpărării	244
b) Aspectul ontologic al Răscumpărării	245
c) Aspectul recapitulativ al Răscumpărării	246
d) Diferențe interconfesionale cu privire la Răscumpărare	248
Adeverirea morții și învierii Domnului	251
Dumnezeu sfințitorul	
Persoana și lucrarea Duhului Sfânt	258
Relația dintre Hristos și Duhul Sfânt în economia mântuirii	259
Harul divin mântuitor, însușirile lui	263

Harul, harismele și darurile Sfântului Duh	267
Raportul dintre har și libertatea omului. Predestinația	271
a) Teorii romano-catolice cu privire la raportul dintre natură și har	273
b) Doctrina protestantă despre raportul dintre natură și har. Predestinația	274
Mântuirea subiectivă sau îndreptarea	276
Etapele îndreptării	278
Condițiile însușirii mântuirii subiective	279
a) Credința	279
b) Fapte bune	280
Mântuirea subiectivă privită interconfesional	
a) Mântuirea subiectivă sau îndreptarea după doctrina romano-catolică	281
b) Îndreptarea după doctrina protestantă	283
Cinstirea sfinților în Biserica Ortodoxă	
a) Cinstirea lui Dumnezeu și cinstirea sfinților	286
b) Temeiurile cinstirii sfinților	287
c) Cinstirea Sfintelor moaște	289
d) Cinstirea Sfintelor icoane	290
e) Cinstirea Sfintei cruci	291
Preacinstirea Maicii Domnului. Frații Domnului	293
Sfânta Biserică	
Doctrina despre Sfânta Biserică. Întemeierea Bisericii ca organ de sfințire și mântuire a credincioșilor	299
Ființa Bisericii	301
Insușirile Bisericii	305
Membrii Bisericii: clerul și credincioșii. Ierarhia bisericească	309
Diferențe confesionale cu privire la Biserică	313
a) Doctrina romano-catolică despre Biserică și ierarhia bisericească	313
b) Doctrina protestantă despre Biserică și ierarhia bisericească	318
Sfintele Taine	
1) Ființa Tainelor	325
2) Necesitatea Tainelor	328
3) Numărul Tainelor	329
Sfânta Taină a Botezului	331
Sfânta Taină a Mirului (Mirungerea)	335
Sfânta Taină a Euharistiei	337
Sfânta Taină a Mărturisirii	346
Sfânta Taină a Preoției	351
Sfânta Taină a Nunții	356
Sfânta Taină a Maslului	358
Ierurgiile	361
Sfintele Taine și ierurgii în viața Bisericii și a credincioșilor	363

Dumnezeu judecătorul

× Eshatologia creștină	
× învățătura creștină despre moarte și judecata particulară	365
× Judecata particulară	368
× Starea sufletelor după moarte: rai și iad	372
× învățătura romano-catolică despre purgator	377
× A doua venire a Domnului Iisus Hristos. Semnele parusiei	380
× I. Învierea morților	384
× II. Judecata obștească sau universală	387
× Milenismul sau milenarismul	390
× Sfârșitul lumii: cer nou și pământ nou. Viața de veci	392
× Chinurile veșnice ale păcătoșilor	396

Copyright C 1991

Editura Institutului Biblic și de Misiune
al Bisericii Ortodoxe Române.

Toate drepturile rezervate.

Redactor : ION CIUTACU
Tehnoredactor : Pr. V. BOGDAN

Coli de tipar 25,25. Format 16/70 100
Broșat, Comanda nr. 218.

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC
ȘI DE MISIUNE AL BISERICII
ORTODOXE ROMÂNE

